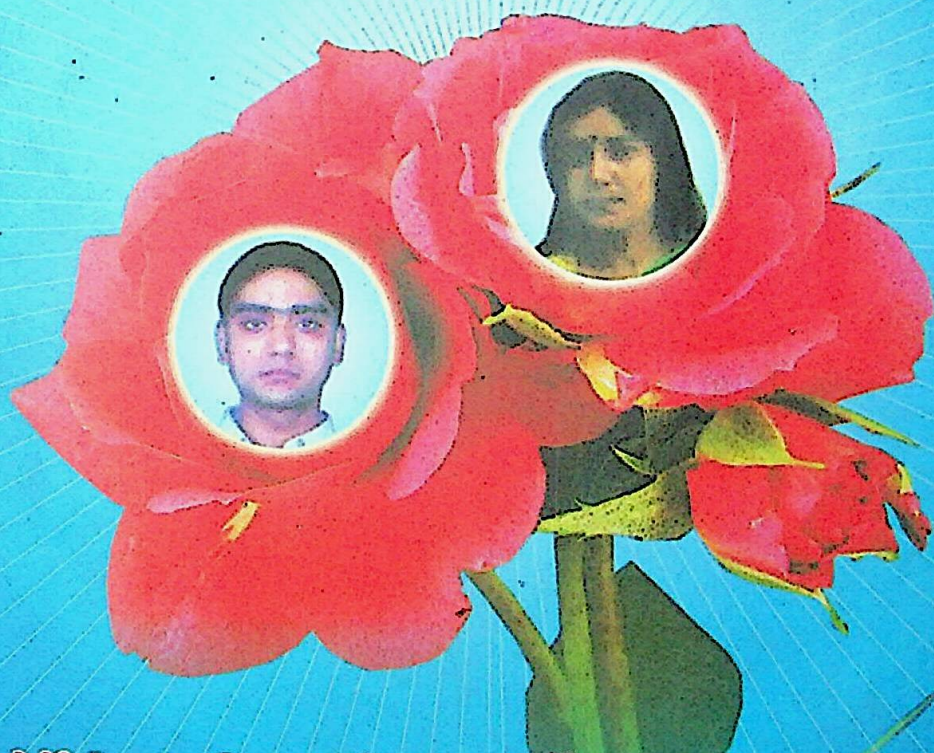
भारती विद्या

(चतुर्थ पुष्प, Volume IV)

द्रष्टा पश्यति हि क्रियाः

(आर्ष दर्शन : एक अनुशीलन)

द्यौर्मे पिता जनिता नाभिरत्र बन्धुर्मे माता पृथिवी महीयम्।

प्रियंवदा सिन्हा

ग्रन्थ के सन्दर्भ में

ऋषि अदृष्ट-अमूर्त क्रिया का द्रष्टा है। उसने उस सूक्ष्मतम शक्तिरूप को देखा है जो कार्य के दृष्टिकोण से प्रतिबन्धित भी है और कार्यकारी भी। शक्ति की रूपान्तरणीयता और रूपान्तरो के बीच नियमविध समन्वयन की क्रीड़ा का द्रष्टा ऋषि निश्चय ही सर्वद्रष्टा-सर्वज्ञ था।

दृश्य-दर्शन-द्रष्टा के समन्वय को जीता ऋषि ही निश्चिततः वेद्य-वेद और वैद्य हो सकता है। "द्रष्टा पश्यति हि क्रयाः" की उक्ति वस्तुतः एक ऐसे ही वैद्य की ही हो सकती है, जो जीवन के सूक्ष्मतम कारण को भी देखता जानता हो। "आनीदवातः स्वधया तदेकं तस्माद्धान्यन्न परः किं चनास" का द्रष्टा ही "कामस्तग्रे समवर्तताधि मनसो रेतः प्रथमं यदासीत। सतो बन्धुमसति निरविन्दन् हृदि प्रतीष्यां कवयो मनीष।।" का भी द्रष्टा हो सकता है। और, यह द्रष्टा उस सूक्ष्मतम कारण को 'मन' के रूप में व्याख्यायित करता है।

विदुषी लेखिका के लिये वेद का 'ऋषि' द्रष्टा है, 'मनीषी' ज्ञाता है; और 'कवि' व्याख्याता-अधिवक्ता है; और, स्वयं वह इन तीनों की समन्विति में ही दर्शन, विज्ञान और साहित्य की समन्विति को वृद्धिशील और पारमार्थिक सिद्ध होती देखती हैं।

स्वयं लेखिका दर्शन और विज्ञान की अध्येता होने के साथ-साथ कवयित्री भी हैं। उनका यह अनुशीलन उनके स्वाभाविक रूप का व्याख्याता है। वैश्विक दर्शन उनकी स्वाभाविक चिन्ता और चिन्तना दोनों का विषय है। यह ग्रन्थ लेखिका के वैश्विक चिन्तन और आर्ष दर्शन का सार प्रस्तुत करता है। "**प्रबुद्धाः तिष्ठेत सर्वदा**"।

ISBN - 978-81-89921-25-5
मूल्य : 750.00 रूपये

(भारतीय विद्या : चतुर्थ पुष्प (Vol. IV)

द्रष्टा पश्यति हि क्रिया

(पीयूष-प्रियंवदा स्मृति मानविकी मेधा पुरस्कार योजना के अन्तर्गत प्रकाशित)

लेखिका

श्रीमती प्रियंवदा सिन्हा

प्रस्तुति

पीयूष प्रियंवद

सम्पादन

शचीन्द्र नाथ सिन्हा

2008

प्रकाशक

कला प्रकाशन

बी. 33/33 ए - 1, न्यू साकेत कालोनी,

बी0 एच0 यू0, वाराणसी

भारती विद्या : चतुर्थ पुष्प (Volume-4)
द्रष्टा पश्यति हि क्रिया
पीयूष प्रियंवद स्मृति मानविकी मेधा पुरस्कार योजना के अन्तर्गत प्रकाशित

प्रकाशक :
कला प्रकाशन
बी. 33/33 ए - 1, न्यू साकेत कालोनी,
बी0 एच0 यू0, वाराणसी-5
दूरभाष : 9336912951

प्रथम संस्करण : 2008

ISBN : 978-81-89921-25-5

मूल्य : 750.00 रुपये

कम्प्यूटर अक्षर संरचना :
कला कम्प्यूटर मीडिया
बी. 33/33-A-1, न्यू साकेत कालोनी,
बी0 एच0 यू0, वाराणसी
दूरभाष : (0542) 2310682

मुद्रक :

श्रीमाता कम्प्यूसिस प्रा० लि०
बी. ७/१९३, केदारघाट, वाराणसी
(०५४२) २२७५२७४

BHARTI VIDYA : (3rd Volume)
SAT-ASAT (Arsa Darshan : Ek Anusilana)
by Smt. Priyamvada Sinha

दार्शनिक जगत्

के साथ पिताद्वय

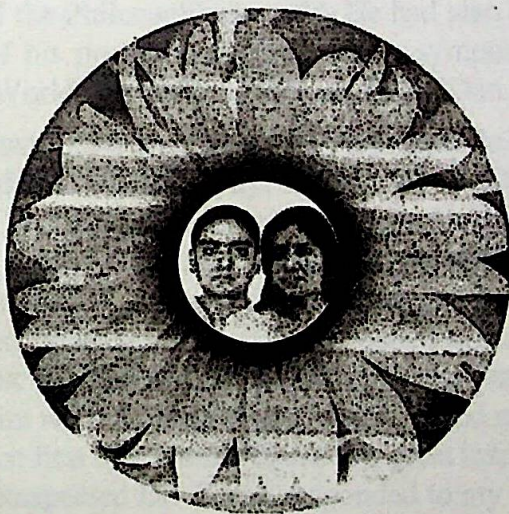
श्री सीताराम लाल कर्ण (पिता)

एवं

श्री शिवनन्दन प्रसाद (ससुर)

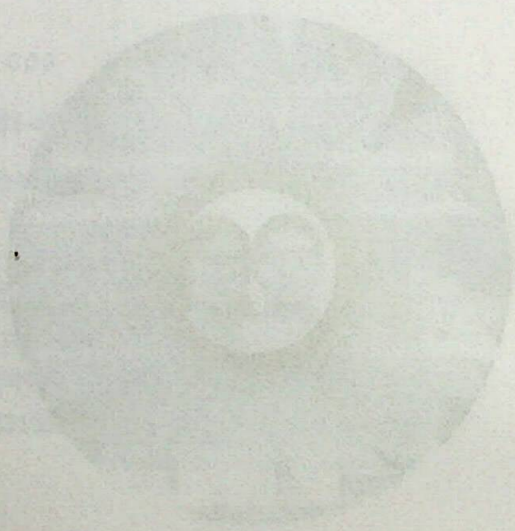
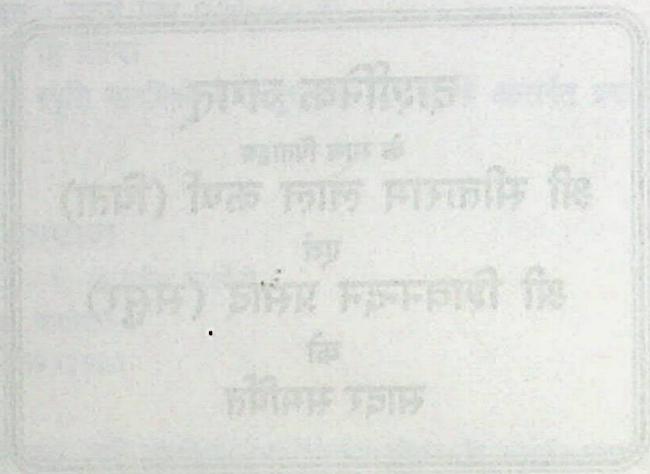
को

सादर समर्पित

आत्माऽऽनन्दमयः

द्योर्मे पिता जनिता नाभिरत्र बन्धुर्मे माता पृथिवी महीयम् ।

-ऋ.1.164.33 पू.

अङ्गादङ्गात्संभवसि हृदयादधिजायसे ।
आत्मा वै पुत्रनामासि स जीव शरदः शतम् ।।

-श 14.9.4.26

From the Editors Pen

Respected Readers!

Let us, first humbly and respectfully pay our homage to the legendary persona of Philosophy, Dr. Daya Krishna, who left this material world for his heavenly abode on the 5th of October, 2007.

A man of action, as he remained throughout his life, reverend Dr. Daya Krishna favoured action from every nook and corner of the Philosophical world. He had also stressed on action in one of his presidential address to a symposium, held during Interim World Philosphy Congress, 2006 (Dec. 15-17, 2006).

Inspiritted and guided by respected Dr. D. N. Tiwari, the then Professor of Philosphy, in L.N. M. U. Darbhanga (Bihar), and now in B.H.U., I came into contact with Dr. Daya Krishna by sending a copy of ***Mana -Mānava*** (मन-मानव) written by Smt. Priyamvadā Sinhā, to which he respondend fast. His greatness obliged me to such an extent that I wished to see him at once. The next book by Smt. Sinhā, ***Ārṣadraṣṭrtva*** (आर्षद्रष्टृत्व) was again sent to him with the same result. This inspired me to a great extent to grab the first opportunity to see this great inspiring persona face to face. Respected Dr. Tiwari responded to my wish and I got the opportunity to see and hear this great and legendary persona of Philosphy during the above mentioned Congress. This also gave me chance to hear the greats of Philosphy from all over the world.

I am really thankful to Dr. Tiwari ever since the publication of ***Māṃ Ne Kahā Thā*** (माँ ने कहा था) by ***Pīyūsha Priyamvada*** (पीयूष प्रियंवद) our son to which his response was quite positive. As a matter of fact without the positive inpsiration from reverened Dr. Tiwari I could not have gone with these Publications. In the time of need oly persons like Dr. D. N. Tiwari and Dr. Daya Krishna come

forward with positive inspirations. Yes, I am really obliged to these great persona of Philosphy.

The natural fragrance of truth and simplicity in their persona make any man at home with them in no time. Their dedication and interest for the cause of knowledge is well known to the world of upcoming learners. Such persona like Dr. Daya Krishna and Dr. Tiwari go gathering knowledge from the sources and go imparting the same to their students with added fragrance of their own. They are critical but sympathetic to the new. Their affection to their juniors counts much.

The authoress of this series of ***Bhāratī Vidyā*** (of four volumes - ***Mana-Mānava, Ārṣadraṣṭṛtva, Sat-asat, Draṣṭā Paśyati Hi Kriyaḥ***) happend to be a student of Dr. D. N. Tiwari in her post graduate classes of L. N. M. U., Darbhanga. Happening a student and teacher of science, that too of Biology, Physics and Chemistry , she had the priviledge to see the philosphy of life under the guidence of teachers like Dr. D. N. Tiwari, Shri Pankaj Kumar Varma and others. Her works show the accumulated imprint upon her analytical and scientific thinking.

A student comes good when he or she enlightens himself or herself with the grace of his or her Gurus or teachers and add his or her own fragrance to it. Smt. Priyamvadā Sinhā has tried her best to get herself enlightend with the grace of her teachers and add her own fragrance to it at the same time. In her research work she has raised some pertinent questions regarding the views or explanations given on original sources by the scholiasts both of the past and the present.

In her analysis, for example, of Dharma she prefers to go with ***Damo Dharmaḥ Sanātanaḥ*** (दमो धर्मः सनातनः) than to go with ***Ācāraḥ Parmo Dharmaḥ*** (आचारः परमो धर्मः). Again she prefers to go with ***Sato Bandhumsati Niravindan Hṛdi Pratiṣyāṃ Kavayo Manīṣā*** (सतो बन्धुमसति निरविन्दन् हृदि प्रतिष्यां कवयो मनीषा (ऋग्वेद)) than to go with ***Kutastu Khalu***

Somyaivamsyāditi Hovāca Kathamasataḥ Sajjāyeteti (कुतस्तु खलु सोम्यैवंस्यादिति होवाच कथमसतः सज्जायेतेति (छान्दोग्य उपनिषद्)).

Again Sinhā takes ***asat*** (असत्) as ***avyakta*** (अव्यक्त) or ***kriyā*** (क्रिया) or ***kriyātva*** (क्रियात्व) and ***sat*** (सत्) as ***kārakatva*** (कारकत्व) or ***käritva*** (कारित्व). She explains them as ***śakti,*** (शक्ति) and ***śakta*** (शक्त) respectively. When coordinated they form ***Śaktimān*** (शक्तिमान्). According to her explanation this very ***śaktimān*** is known as ***svayambhu*** (स्वयम्भू), and this ***svayambhū*** goes to manifest itself into material forms to evolve into universe.

Smt. Sinhä equates: sakti+sakta= ***śaktimān*** to ***kriyā+kāritva=kārya*** (शक्ति+शक्त=शक्तिमान्; क्रिया+कारित्व=कार्य).

According to her explanation, on the basis of the ***Rgvedika*** hymn, ***Ānidavätam Svadhayā tadekam,*** the ***tat*** is nothing but the restricted form of enrgy i.e. where the ***Kāritva*** or the ***Śakt*** remains transformed into ***śakti*** or ***kriyā***. ***Kriyā*** or ***śakti*** alone cannot go for work. It needs ***Kriyā-Kāritva*** combine to go for work. In ***Mahā Pralaya*** i.e. total destruction, total works go transformed into pure energy.

Smt. Sinhä explains the ***tat*** form as ***Par-Brahma*** and the ***sat-asat-combine*** as ***Brahma*** or ***Svayambhu.*** For Smt. Sinhā neither ***Sat*** stands for ***Satya*** (सत्य) nor ***asat*** stands for ***asatya*** as the scholiasts, right from the ***Chāndogya Upnisadika*** Period, began to mean. For her ***sat*** alone cannot be ***satya***; because denoting ***kārakatva*** (कारकत्व) it needs to be combined with ***kriyā*** to become converted into working form of energy i.e. ***satya.*** So is the case with ***asat*** as well. The two combined gets completed and go for working. The working entity has been named as ***turiya*** (तुरीय).

Turiya denotes the fourth place and represents a ***Brahma,*** i.e. the **Pūṇamidam** (पूर्णमिदं). Only the complete can go for work. It is known as ***Sattā*** i.e. the cause of work. The very ***sattā*** (सत्ता) is the ***satya*** (सत्य) for the ***niścitdarśinah*** (निचितदर्शिनः) or the philosopher-Scientists or ***Ṛsis*** of the ***Vaidika*** period. According to the explanations given by Smt. Sinhā the ***Ṛṣis*** were the seers

of ***Kriyā***. They knew that ***kriyā*** is the root of all works. It is the only absolute and complete, the rests are relatives to it.

According to ***Ṛṣi's*** point of view i.e. 'पूर्णमदः पूर्णमिदं' both the ***cause*** and the ***effect*** are complete. The cause, being energic truth or reality is the working capacity while the effect being material reality is that which translates the work needed to be done by the ***kriyā***. For Smt. Sinha the ***Ṛṣi*** i.e. the Philospher-Scientist knew that the matter too is the form of energy. It is the means with which the energy gets itself functional and manifested. Smt. Sinhā illustrates this with the help of grammatical definitions of ***Kāraka*** (कारक) and ***kriyā*** (क्रिया).

They say ***Kriyājanakam Kārakam*** (क्रियाजनकं कारकम्); but at the same time another group says ***Kriyānvayi Kārakam*** (क्रियान्वयि कारकम्). Smt. Sinha argues both the definitions to be incomplete. The ***Ṛṣis*** are the seers of complete. According to them the whole of universe is complete; because it has evolved from one complete i.e. the ***Brahma***. They believed in ***Pūrṇamadaḥ Pūrṇamidaṃ*** of the ***Bṛhadāraṇyaka upniṣad***. The complete begets the complete. Complete is organic and organs or organics work in harmony. The ***Kāraka*** (कारक) or the doer itself is organism and is the evolution of ***Kriyā-Kārītva*** combine. It can be transformed into pure energy to cause ***Pralaya*** or the ***Mahapralaya***.

To Smt. Priyamvadā Sinhā every working particle in the universe is a combinantion of ***Kriyā*** and ***Kāritva***. It cannot remain idle. It has to work according to its ability i.e. energic configuration. Its ability is its ***Sva*** (स्व). It cannot work against its ***sva*** or configuration of energy. The ***Gīta*** names it ***sva-dharma*** (स्वधर्म) or ***sahaja-dharma*** (सहज धर्म). In other words it makes ***svabhāva*** (स्वभाव) or the nature of the individual.

According to Smt. Sinha every individual has to obey the natural law or law of nature i.e the ***Ṛta*** (ऋत) The Law of Nature is thus termed by Smt. Sinha as the Law of Energy. ***Ṛta*** (ऋत) is the universal law which is obyed by every sort of functional energy,

be it energic or material energy. This has to be noted that energy is indestructible but transformable.

The ***Ṛṣi*** of the ***Ṛgveda*** (10.129) ***Prajāpati Parmesthi,*** explains the Law of Energy and differentiates between restricted and functional forms of energy. He (the ***Ṛṣi***) knows that the manifestational energy is evolved from the restricted or the non-manifestational or pure form at the very begining. For him the latter i.e. the non-manifestational one transforms into to ***sat*** and ***asat*** which in their turn coordinate to make itself functional this functional form causes further manifestations. It is to be noted that the ***Ṛṣi*** sees and names the primordial one as ***tat*** i.e.the casue of ***sat*** and ***asat***. The ***Ṛṣi*** sees them i.e. the ***sat*** and ***asat*** as compaonions or ***Bandhu***.

Smt. Priyamvadā Sinhā has astonishing praises for the ***Ṛṣis*** and distinguishes them as the Philospher- Scientist- literator. In her words they were ***Darśnik*** (Philospher), the Vaījnānik (Scientist) and the Sāhityakara (literator) in one. They used to see the object; by seeing they could know the object thoroughly; after knowing the object thoroughly they could explain them scientifically. She illustrates her opinion by referring to the following hymns from the ***Ṛgveda*** (10.129. 2 and 4): ***Ānīdavātaṃ svadhayā tadekaṃ tasmāddhānyanna paraḥ kiṃ canāsa*** (आनीदवातं स्वघया तदेकं तस्माद्धन्यन्न परः किं चनास।) and ***kāmastadagre samavartatādhi manaso retaḥ prathamam yadāsita; sato bandhumasati niravindan hṛdi pratisyāṃ kavayo manīṣā.***

(कामस्तदग्रे समवर्तताधि मनसो रेतः प्रथमं यदासीत्।

सतो बन्धुमसति निरविन्दन् हृदि प्रतीष्यां कवयो मनीषा।।).

In one of her paper Smt. Sinhā has explained the coordinated relation of Darśana (Philosphy), Vigyān (विज्ञान) and Sāhitya (literature). A man sees, and, he sees in his heart with the help of five senses of knowledge coordinated together. A man as a matter of fact, is a coordinated body of senses. It has ***mana*** (मन) at the centre within the body and the ten sense-organs outside, Out of the ten senses the five concern with knowledge and the five with

work. The senses of knowledge work with electrical impulses and the whole system of its working is known as nervous system. The authoress finds definition of mana (मन) in the following lines of ***Vedāntasār: Manobudhirahaṃkāraścittaṃ Karaṇamāntaram; saṃsayo niścayo garvaḥ Smaraṇam Viṣayā amī*** (मनोबुद्धिरहंकारचित्तं करणमान्तरम्। सांयो निचयो गर्वः स्मरण विषया अमी।।).

To Smt. Priyamvadā Sinhā the Ṛṣis were the seers, the knowers and the doctors of life. And through life they could see, know and use the energy or ***kriyā***. For them everything was determined. The action or energy has its own law i.e. the Law of Nature. Smt. Sinhā has ably seen the modern scientific trend working in the minds of the ***Ṛṣis*** of the bygone days. She feels at her heart that the ***vedas*** have to be reinvented as a scientific heritage of the olden days.

In her four volumes of ***Bhāratī Vidyā*** she has tried to explain many of the important philosphical terms of those days. The essays are worth reading by every well-wisher of the universal existence of human kind.

To Smt. Sinhā, the vedas do not go for ***ācāraḥ parmo dharmaḥ*** (आचारः परमो धर्मः) but go for the ***Damo dharmaḥ sanātanaḥ*** (दमो धर्मः सनातनः). The ***Vedas*** as a matter of fact, for her, are ***vījnāna - grantha*** (विज्ञान ग्रन्थ). She affirms many-a-time, the need of researches on the vedas and the concerning books or ***granthas*** with scientific point of view. It has to be noted again that the sciences deal with the subject of life or ***cetanā*** (चेतन), i.e. with ***kriyā*** or the ***energy***. They define ***Ṛṣi*** as ***Draṣṭā*** and the ***Draṣṭā*** is defined as ***Draṣṭā paśyati hi Kriyāḥ*** (द्रष्टा पयशति हि क्रियाः).

To become philospher-scientist one has to become the ***drastā*** or the seer of ***kriyā*** or energy. The seer used to see with their restrained mind, where all the senses come into direct control of mind. For the ***Ṛṣis*** of the bygone days ***dharma*** i.e. ***dhr+man*** was restrainment of mind and the senses and ***ācāra*** (आचार) was to be determined (धृ+मन्) by this very ***Dharma***. Thus determined

ācāra (आचार) takes the form of ***nīti*** (नीति) and the way to observance of ***nīti*** (निति) goes for a ***niyama*** (नियम), which in its turn becomes a must for observance in a social system. The disobidience becomes punishable.

Smt. Priyamvadā Sinhā sees this system developing in the ***Varṇa-regulation***. In the ***Varṇa-regulation*** the ***ārṣetar dārśanik*** (आर्षेतर दार्शनिक) finds the root of ***triguṇa*** (त्रिगुण). Again they try to find their support in their favour in the hymns of the ***Puruṣa Sūkta*** (पुरुष सूक्त) of the ***Ṛgveda***, where the organic works of the ***Puruṣa*** has been depicted and denoted as ***Brāhmaṇa*** (ब्राह्मण), ***Ksatriya*** (क्षत्रिय), ***Vaisya*** (वैश्य) and ***śūdra*** (शूद्र).

But to Smt. Priyamvadā Sinhā, the authoress, the ***triguṇa*** of the ***Sāṃkhya Darśan*** fails to justify the operation of the varṇa (वर्ण) system. ***Sāṃkhya*** considers ***triguṇa*** as a ***rajju*** (रज्जु) or a string or rope of three ***guṇas***. The rope goes to denote the body of a person. The whole of body is a rope of ***triguṇa*** (त्रिगुण), i.e. ***sattva*** (सत्त्व), ***Raja*** (रज), and ***tamas*** (तमस् या तम).If we admit the body of the ***Puruṣa*** as ***triguṇatmaka*** (त्रिगुणात्मक) all his organs prove to be ***triguṇatmaka*** says Smt. Sinhā. In that way the mouth which represent the ***brāhmaṇ*** (ब्राह्मण) cannot be of ***sattva guṇa*** only. It will be of ***triguṇa***. The same will be the case of the other ***varnas*** too.

The ***triguṇa*** and the working parts, being coordinates of a body, cannot remian indepedent in their working condition e.g. for ***Brāhmaṇa*** they say—***Janmanā jāyate Śudraḥ sāmskārātdvija ucyate, vidyayā yāti vipratvam tribhiḥ śrotriya ucyate.*** (जन्मना जायते शूद्रः संस्कारात् द्विज उच्यते । विद्यया याति विप्रत्वं त्रिभिः श्रोत्रिय उच्यते ।।).

At this point, clarifies Smt. Priyamvadā Sinhā the meaning of the ***śloka*** (श्लोक) from the ***Gīta*** which depicts:- ***cāturvarṇyaṃ mayā sriṣṭaṃ guṇakarma vibhāgaśaḥ*** (4.13) (चातुर्वर्ण्यं मया सृष्टं गुणकर्म विभागशः). According to Smt. Sinhā here the word or term ***varṇya*** (वर्ण्य) does not stand for ***varṇa,*** but for the discribable i.e. the ***Brahma*** i.e. the cause of all.

The ***Puruṣa*** (पुरुष) of the ***Puruṣa Sūkta*** is the creation of ***Parbrahma*** (परब्रह्म). This ***puruṣa*** is the cause of work or creation of the Universe.

The whole of work concerned to life can only be divided into three or four groups. Accordingly during the period of ***trayī*** (त्रयी) only three groups were at work— ***Brāhmṇa, Ksatriya*** and ***Vaisya***. They all were known as ***Dvija*** (द्विज). As the work in practice could be changed by the individual, there were no barriers of work in the ***Varṇa*** system. Later out of ***Vaisya*** (वैश्य) came the ***Śūdra*** (शूद्र). ***Vaisya*** were then considered to be evolved from the thigh or ***ūru*** (ऊरु=जंघा) of the ***Puruṣa*** and the ***Śūdra*** (शूद्र) from the feet. The coordination between the workers in social set up were supposed to be like that of organic system of a body where ***man*** (मन) has been taken as the coordinator or the controller of the working system of the body. The ***Varṇya*** (वर्ण्य) of the ***Gīta*** is the creator i.e. the ***Virāt Puruṣa*** and not the creation. The ***Puruṣa Sūkta*** does not mention the word ***varna*** anywhere in its this ***sūkta***.

The coordinates are neither superior on inferior amongst themselves. They are equally important in their respective work. The authoress Smt. Sinha illustrates it with a story from ***Chāndogya Upniṣad*** (5.1), This story has been brought forth by our only son Pīyūṣa Priyamvada in his work ***Māṃ Ne Kahā Thā*** (माँ ने कहा था) a collection of the stories told him by his mother, the authoress herself. The learned readers may take the book as the foreword of all the works of the authoress. The book is worth reading. It has attracted the attention of the wise readers from all walks of life.

The above mentioned story relates to ***Prāṇa*** (प्राण), ***Vāk*** (वाक्), ***Caksu*** (चक्षु), ***Srotra*** (श्रोत्र).

Each of them, except ***Prāna*** boasted to be the most important. They could not find as to who is the greatest. Lastly they went to their father i.e. the ***Prajāpati***. The father told that without whose presence the body fails to work is the greatest.

They except ***prāṇa*** found that they were unimportant because without any of them the body accomodates itself and goes working. It is ***prāṇa*** without whose presence all the works of living body are ceased. The story tells us that it is the coordination of organs that counts. The ***prāṇa*** is the chief coordinator in the living world.

Prāṇa and ***Vāk*** make a couple. They remains together benefitting each other. ***caksu*** (eyes) ***śrotra*** (ears) are the senses. Both the groups find their shelter or resort in ***mana***. Thus all are related to each other and work in coordination. Coordinates are equally important to each other. Companions never go without company.

Life is the executive form of energy and has both ***kriyā*** and ***kārtiva*** coordinated in it. The body and the organs are the means to work respresnting ***kāritva*** part. The ***kriyā*** (क्रिया) is the energic form which gets its own manifestational work done through the ***kāritva***. Life is thus material manifestation of energic energy. It is ***cetana***; because of its obedience of the Law of Nature or the Law of Energy. Transformation and coordination of energy in its lawful pattern and process determines the nature of the resulted work. Even the mutational manifestation in the nature has to have some sort of law abiding process. Every manifestation can be seen or examined as to have obyed the law of nature or the law of energy or the ***Ṛta*** (ऋत), or not by the ***draṣṭā*** or the seer of ***kriyā***.

Amongst the philosophers, concerned with the subject of her doctoral research i.e., R. N. Tagore, M. N. Ray and S. Radhakrishnan, the first is concerned with the life through literature, the seconds through scientific polictics and the third through philosophy itself. The thoughtful life of Tagore found its solace in ***Upniṣads***. The nature taught him the lesson of beauty equality, and freedom. His family background kept him nearer to art, culture and literature. Non-schooling gave him no opportunity to react with the general mass openly. He kept himself nearer to nature than to any party-politics.

Dr. S. Radha Krishnan got academic life and remained more academician than anything else. He lived a life of high profile both in academy and politics. A search of truth found no difficluty to accomodate him either with the communisitic view or with capitalistic view. Truth, as a matter of fact has no ism with it. Life knows no sectarian view. It goes with coordination and mutual understanding. He has every praise for R. N. Tagore. Both understood the importance and existance of life. Both were far from arrogrance but very firm in their thought and believed in safegaurding their natural and self prestige.

M. N. Roy had sound belief in freedom. He remained bound with the political and economic freedom and his philosophy went from narrow national movement to the widest humanitarian movement. His belief in freedom could not tolerate any type of slavary. His arrogance remained restrained by the philosophical thinking and his patience to face and tackle the reality of the situation. He remained faithful both to philosophy and polictics. His every thought remained supported by the stark reality and every work got examined and determined by all round philosophical reasoning. For him Philosophy was the search-work of truth. And for him ***truth*** was not a metaphysical concept, but a matter of human experience, a matter of fact. For him ***truth*** is the content of knowledge . It corresponds to the objective reality. In its turn the knowledge is power to him. The saying that 'knowledge is power' was not an empty phrase to him. He believed that man's struggle for freedom from the tyranny of the forces of nature was guided by his knowldge of nature.

According to Smt. Sinhā, to M. N. Roy religion differed essentially little from science. To M. N. Roy religion, like science, also proposes to explain the mysteries of nature.

"Religion is the recognistion of mystery pressing for interpretation" quotes M. N. Roy from Herbert Spencer. Again, he quotes from Andrew Langs "The making of religion" — "the ideas of God and of the soul are the result of early fallacious reasoning about misunderstood experience". According to Smt. Sinhā M. N.

Roy conceived religion to be a backward stage of science of the human quest for knowledge and truth. She quotes M. N. Roy saying, "essentially it is a rational system of thought limited by the inadequate store of postive knowledge. When the available store of knowledge is not sufficient for setting up theoretically verifiable working hypothesis, the human spirit thirsting for knowledge necessarily falls back on imagination. The result is religion". (R. R. R. P.29).

Again Smt. Priyamvadā Sinhā got attracted by this quotation, made by M. N. Roy from Michelet's writing — all science is one; language, literature, history, physics, mathematics, and philosophy; subjects which seem to be the most remote from one another are in reality connected, or rather they all from a single system. This very notion of Michelet made Smt. Sinha to go with the ***Ārṣa Darśan*** to find out the meaning of ***Mānava*** and ellucidate the meaning of ***Manavavada*** or ***Humanism*** or ***Humanitarianism***.

At first she gets herself acquainted with the terms used in ***Ārṣa Philosophy***, then tried to understand the Philosophy of the three demarketed philosophers mentioned above, on its basis. In the second volume of ***Bhāratī Vidyā*** namely ***Ārṣa Drastṛtva*** she has tried to exmine M. N. Roy's thoughts as a representative from the modern philosophers. That of the others are yet to be published.

Smt. Priyamvadā Sinhā opines — the scientific approach to politics has made M. N. Roy's political vision quite humane and his concept of humanism gets scientific base Though known as "***Radical Humanism***" it gets scientific base all through. Smt. Sinha favours the name "***Scientific Humanism***" Smt. Sinha has based her conclusions on the concepts found in the ***Upniṣads***. In the ***Upniṣad*** the ***Ātmā*** has been said to be five-sheathed form. From outer to the innermost, the five sheaths are ***Annamaya***, ***Prāṇamaya***, ***Manomaya***, ***Vijñānamaya*** and ***Ānandamaya***.

The sequence of the five sheaths itself explains the sceintific aproach of the ***Ārṣa*** Philosophy in a clear way. It is ***Annamaya Koṣa*** which forms the body to become the shelter of all others. The ***Prāṇa*** (प्राण) makes the Anna (अन्न) ***Prāṇavān*** (प्राणवान्) and ***Mana*** makes it ***Cetana*** (चेतन); Only the ***Cetana*** can see, know and express. What it knows is ***Vijnāna*** (विज्ञान) and what it expresses is ***ānanda***. The coodrination of the above five sheaths makes the ***ātmā*** to be seer, knower and expressor or professor. It (***ātmā***) is neither a silent seer nor it reprsent an individual entity. It is universal in an individual, making the individual an entity of finite-infinite. It is energy at work both ways i.e. ***jnāna*** (ज्ञान) and ***karma*** (कर्म) simultaneously.

As a matter of fact it is energic manifestation of ***mana*** (मन) of which the ***Ṛṣi*** of the ***Nāsadīya Sūkta*** of the ***Ṛgveda*** elucidates as ***Manso retaḥ*** (मनसो रेतः). ***Mana*** (मन) is the executive term of energy.

The ***Ṛṣi*** sees both the non-manifestational and manifestational forms of energy. Seeing and knowing energy makes them familiar with all the manifestational forms of energy. These have been named as ***Kāryanirvāhaka śakti*** (कार्यनिर्वाहक शक्ति) by Shri Aurovindo and ***Devata*** (देवता) by the ***Vaidik Ṛṣi*** (वैदिक ऋषि).

The vedas have depicted these very ***devatās*** or gods to have exhibitted their nature to the ***Ṛṣis***. They all are exequitors in coordinational forms of ***kriyā*** (क्रिया) and ***kāritva*** (कारित्व). They are ***kāraka*** (कारक) or the executive form of energy i.e. the capicity of the body to do work. The term ***kriyā*** and ***kāritva*** can be referred to as ***kinetic*** and potential form of energy respectively in modern scientific terms. They have been denoted in terms of ***sat*** (सत्) and ***asat*** by the ***vaidik Ṛṣi***; where ***sat*** denotes ***kāritva*** and ***asat*** the ***kriyā***. As a matter of fact the two coordinated makes a body, which goes in action. The modern physics could understand this only after the enunciation of Einsteins theory of Relativity. Physics revised its theory and accepted matter to be storage of energy and energy to be tiny matter.

Seeing ***mana*** (मन) as the root of the ***Brahmāṇda*** (ब्रह्माण्ड) the seers or the ***Ṛsis*** of the bygone days could clearly see that there were none a dead or destructed. The transformation never gives a meaning of death. Here they become positive in their thinking, knowing and expressing. Creation needs positivity both in thinking and doing or expressing.

The ***dharma*** of ***Damo dharmaḥ sanātanaḥ*** (दमो धर्मः सनातनः) causes a man or ***purusa*** or ***mānava*** be coordinated in thinking, expressing and doing. In other words one must remain coodrinated ***manasā***, ***vācā*** and ***karmaṇā*** (मनसा, वाचा और कर्मणा),

The ***trivarga*** (त्रिवर्ग) of ***dharma***, ***artha*** and ***kāma,*** (धर्म, अर्थ और काम), as a matter of fact, denotes the same as that of ***manasā, vācā*** and ***karmaṇā***. ***Dharma*** gives the thinking capacity and a man who goes with ***dharma*** goes to express whatever he has seen with his restrained senses and ***mind***, (इन्द्रियाँ और मन), and do the same whatever he has to express by way of speaking.

Here Smt. Sinhā finds the meaning of ***artha*** (अर्थ), ***kāma*** (काम) and ***moksa*** (मोक्ष).

To her ***dharma*** causes objective knowledge by way of scientific thinking. The objective knowledge gives the meaning of the object i.e. one knows the utility of the object or the body. ***Kāma*** gives the meaning of ***karma*** (कर्म). By way of ***karma***, where all the forms of ***kāraka*** (कारक) come to play their roles coordinatively, the ***moksa*** is achieved. The ***moksa*** is to become delighted at the success of achieving one's goal. "Nothing succedes like success" a proverb says. Of course the term ***moksa*** (मोक्ष) stands for the achievement of universal good. The ***Ṛṣi*** or the ***Draṣṭā*** sees the universals and favours the universal good.

As goes a depiction from ***Mahābhārta*** (महाभारत), when the ***brahmā*** (ब्रह्मा) put forth his Law of Management i.e. the ***trivarga*** (त्रिवर्ग) he had enunciated ***three varga*** of ***trivargas*** e.g. ***dharma***, ***artha*** and ***kāma***; yet another was of ***Moksa***, which consisted ***triguna*** i.e. ***sattva***, ***raja*** and ***tama*** (सत्त्व, रज और तम). If we go

with the meaning of these terms in their derivational way the term ***sattva*** (सत्त्व = सतो हितम् सत् + त्व) means the energy that can be activated to get work done. It is somewhat materiality or matterlike form of energy. The ***raja*** (रज = रंज् +असुन्, नलोपः) as a matter of fact is the energy in energic form, which when combined with ***sat*** (सत्) gets it functional. The ***tama*** or ***tamas*** (तमस् = तम् + असत्) denotes the material form of energy at work. It is the transformed form of energy known as ***sthūla kārya jagat*** (स्थूल कार्य जगत्).

As a matter of fact the ***Moksha-Verga*** depicts somewhat evolutionary theory of the universe. The energic form goes from its restricted stage to the functional stage in the following way □ ***Ānidavātaṃ Svadhyayā Tadekaṃ*** (आनीदवातं स्वाधया तदेकं) is the first stage of energy where it remains restricted i.e. remains in only energic form. It has only ***kriyā*** or ***asat*** (असत्) form in it. It is ***tat*** (तत्) ***Ekam*** (एकम्). Then comes ***Sato Bandhumasti*** (सतो बन्धुमसति). The ***tat*** gives rise to the paired unit of ***sat*** and ***asat***. And at the third satge comes ***Kāmastadagre Samavartatādhi Manso Retaḥ Prathamaṃ Yadāsit*** (कामस्तदग्रे समवर्तताधि मनसो रेतः प्रथमं यदासीत्) and ***Tiraścino Vitato*** (तिरश्चिनो विततो).

The term ***kāma*** means companionship of a cuple. Here the partners remain in coordination and cooperate to benefit each other mutually. The term ***tiras*** (तिरस्) is not used independently. It is used with ***kṛ*** (कृ), ***dhā*** (धा) or ***bhū*** (भू), where it means ***covering***. When ***asat*** coordinates with ***sat*** they give rise to ***satta*** (सत्ता) i.e the working or executive entity. It has been named as ***śaktiman*** or ***svayambhū***. It is good for all and having an universal entity it is the first working cause of the universe. The term ***tiras*** (तिरस्) may it coordinate with ***kṛ, dhā*** or ***bhū*** (कृ, धा या भू) acts as the ***kriyātva*** (क्रियात्व) i.e. energic form of energy explains Smt. Priyamvada Sinha on the basis of the saying — ***Drastā Paśyati hi kriyā*** (द्रष्टा पश्यति हि क्रियाः). Here the energicity of ***asat*** is confirmed. According to her explanantion ***kṛ*** (कृ) in coordination with ***tiras*** (तिरस्) gets the executive or working form, i.e. ***kāraka*** (कारक).

In her arguments Smt. Priyamvada Sinha has always kept in mind that she must not go beyond any illustrative evidence. She was not a scholar of the ***vedas***, but was an analytical thinker of her subject, whatever it may be - be it a academic one or be it familiar one. She took the ***vedas*** in the same spirit. She had gone through the ***vedas*** and had developed affinity for its studying. She had a programme for scientific studying of some of the ***suktas*** of the ***Rgveda*** and that of whole of the ***Gīta***. To her "the words of the ***vedas*** are the real expressor of the objective world. Only a ***Svadhyaya*** (स्वाध्याय) in the scientific direction can exhibit the truth of the vedas".

To Smt. Sinha it seems regrettable to find that once Maxmular himself wrote about the vedas thus : "A large number of vedic hymns are childish in the extreme, tedious, low and common place". (reference taken from 'Ved-Mimamsa' by Acharya Laxmidatta Dixit). She finds no better situation amongst the Indian scholars too, even today.

The ***vedas*** have been considered to be the ***Dharma-Grantha*** and have been left for the religious scholars to deal with. The Sanskrit scholars are tuned to the traditional understanding of ***Dharma*** (धर्म) and ***sat-asat*** whereby ***Dharma*** is ***ācāra*** and ***sat-asat*** is ***satya-asatya***. Again, the Sanskrit grammarian instead of going with ***catvāri vāk Parimita*** go with only three forms of vak i.e. ***Paśyanti***, ***Madhyamā*** and ***Vaikhari***.

In addtion to these the Sanskrit scholars too believe in the supremacy of ***kārak*** (कारक) and not in the integration of ***kriyā*** and ***kāritva***. This takes them to the transcendental force when they start their search for the summun cause of the universe. They justify themselves by excluding the worldly materials. They take the worldly materials as reflection or the shadow of ***Brahma***. They forget the derivational meaning of the word ***Brahma***. They fully ignore the scientific descriptions of the vedas itself.

The hymns of the vedas depict the reality of life. It does never go with the stark imagination. To talk of "the inadequacy of

stored positive knowledge" means the historians getting their eyes shut towards the extension and destruction of social norms of the time.

Dharma or religion when defined as ***damo dharmaḥ sanātanaḥ*** (दमो धर्मः सनातनः) goes with the discovery of the mystries of the natural and universal phenomenon. With this ***dharma*** the explorer examines the object in its full reality. Objective knowledge makes them known to the most desirable i.e. the ***Pārmārthika*** utility of the same. To go with the objectivity of any object one has to know it both ways i.e. by way of theory and by way of pratice as well. The theoretical knowledge has to be supported with practical findings. The nature itself becomes a store house of positive knowledge for the discoveror of mysteries. They call it ***Yajna*** (यज्ञ). Smt Sinhā defines ***yajna*** (यज्ञ) as the ***Jnānamaya Karm*** and ***karma sampuṣta jnāna*** (ज्ञानमय कर्म एवं कर्मसम्पुट ज्ञान) and it is processed by none else than ***dharma***, i.e. with the restrained mind and senses. In this connection I may request to the learned Readers to go through ***Māṃ Ne Kahā Thā*** "माँ ने कहा था" by ***Piyūṣ Priyamvada*** (पीयूष प्रियंवद).

The rise and fall of concepts and convictions in terms of utility can be noticed throughout the social history of a nation. India itself as a nation has seen the rise and fall of ***Ārsa Darśan*** in its philosophical and social history. The ***Vedas*** go with all the objective sciences that are concerned with life. It has its own way to explain the theory of evolution, which has been summarised in one formula i.e ***Kriyā + Kāritva = artha*** (क्रिया + कारित्व = अर्थ). It defines its ***Brahma*** (ब्रह्म) as ***artha*** (अर्थ), ***śaktiman*** or ***satta***. Its science goes in philosophical way and philosophy goes with the scientific way. And the both are based on ***dharma*** which in its turn is seer and knower of life which ultimately leads to seeing the ***Ṛta***. i.e. the Law of Nature or the 'Law of Energy'. The ***Vedas***, thus, depicts the sciences of the life. The whole of universe is a living entity in their eyes.

The rise and fall of ***dharma*** has been depicted in the ***Mahābhārta*** (Śānti Parva) says Smt. Sinha and quotes thus—

न वै राज्यं न राजाऽऽसीन्न च दण्डो न दाण्डिकः ।
धर्मेणैव प्रजाः सर्वा रक्षन्ति स्म परस्परम् ॥
पाल्यमानास्तथान्योन्यं नरा धर्मेण भारत ।
खेदं परमु परमुपाजग्मुस्ततस्तान् मोह आविशत् ॥
ते मोहवशमापन्ना मनुजा मनुजर्षभ ।
प्रतिपत्तिविमोहाच्च धर्मस्तेषामनीनशत् ॥
नष्टायां प्रतिपत्तौ च मोहवश्या नरास्तदा ।
लोभस्य वशमापन्नाः सर्वे भरतसत्तम ॥
अप्रापस्याभिमर्शं तु कुर्वन्तो मनुजास्ततः ।
कामो नामापरस्तत्र प्रत्यपद्यत वै प्रभो ॥
तांस्तु कामवशं प्राप्तान् रागो नाम समस्पृशत् ।
रक्ताश्च नाभ्यजानन्त कार्याकार्ये युधिष्ठिर ॥

(59.14 to 19)

This description clearly shows that the ***dharma*** was the cause through which the propriety of work was to be determined. It was the failure of ***dharma*** that the kingship was introduced and the ***dharma*** was made the helper or subordinate to the king.

Making the king the supreme, the ***kāraka*** (the doer) became the supreme and ***kriyā*** went subordinate to it as its manifestation. This resulted in the overlooking of coodinational progress or the evolutionary progress of the universal scientific progress in different areas of life. The living life got undermined and ego came out in a despotic way. Smt. Priyamvada Sinha being a supporter of Scientific Philosophy of ***Ṛṣi*** wants scientific politics of M. N. Roy be examined in its light and observed in coordination with that of Mahatma Gandhi's political philosophy of truth and non-violence in an universal way. If the problem of terrorism is to be tackled and solved, only the scientific political philosophy has to be applied.

Smt. Priyamvadā Sinhā stresses that the humanism has to be observed in an universal way. The indviduals are important; because they are the carriers and the executors of humanism. This makes it clear that humanism does not concern only with an

individual, but with the universal as well. The individual is itself the coordinate of the universal in terms of society. And in terms of individuality the invidual is the entity of finite - infinite combine i.e is the coordinate of infinity.

Every individual, as a matter of fact, is responsible to universal, because every bit of matter is universal. Individual is a coodinational congregation of universals in itself. ***Arsa Darsan*** notices a vivid presence of the universal in an individual. It is this universal which represents infinite into the material finite i.e. the body. Yes, it is this material body which is changed when it becomes time-worn. In the ***Gīta*** says ***Lord Krishna***—

वासांसि जीर्णानि यथा विहाय
नवानि गृह्णाति नरोपराणि ।
तथा शरीराणि विहाय जीर्णा -
न्यन्यानि संयाति नवानि देही ।।

The infinite remains in the universe in its universal form, goes manifesting all the way till it goes to deep sleep i.e. restricts its manifestational work and gets its own ***Käritva Bhava*** (कारित्व भाव) transformed into pure ***kriyā bhāva*** (क्रियाभाव). Here comes the ***Mahāpralaya***. Till then the manifestation of the executive ***kriyā*** goes on abiding with the process of 'Law of Nature'.

Prof. Daya Krishna, Smt. Priyamvadā Sinhā or Master Piyüsh Priyamvada, whatever the individual names they had are now energic entities. They are doing their job as ***kriyā puruṣa*** (क्रियापुरुष). They are motivating and giving their ***Prāṇa-vāk śakti*** to us all to keep us remaining in action till our material body withers or its ***kāritva*** is transformed into ***kriyā***.

Learned Smt. Priyamvadā Sinhā has put the words in her writing to bring the golden period of the bygone and forgotten past to awake the present and to have a life of ***parmārtha*** (परमार्थ) i.e. all good to whole of universe, all good to all of us.

In her four volumes of ***Bhārtī Vidya*** (Indology) series, Smt. Priyamvada Sinha has brought forth many of the philosophical conception of the ***ārṣa*** age for her scientific examination.

Here comes the question what she means of this term ***ārṣa*** age? The learned authoress in her first stance, takes the cognition of such scholiast who took the ***vedas*** for their commentary on ***ārṣa*** or ***ādhyātmika*** line. At the next stance she goes with the differentiation between ***Ṛṣi, Tarka-Ṛṣi*** and ***tarka. Ṛṣis*** were the seers of ***kriyā***; for them every thing even the ***kriyā*** (क्रिया) was perceptible. After their demisee the ***tarka ṛṣi*** came. They could not percept but could find out the reality by seeing the subject with the ***tarka driṣti*** (तर्क दृष्टि). They had ***Ṛṣitva*** in the ***tark*** (reasoning), but lately scholiast went with ***tark*** only. In other words the ***Ṛṣi*** could see the subject in its objective way. The ***tarka ṛṣi*** could see the subject by scientific way. And the third i.e. the logicians could explain the subject by ***tarka*** (तर्क) i.e. by subjective way only. It is the objectivity that counted for the seers. They saw the ***kriyā*** in both of its restricted and functional forms. They were the all-knowers.

Rsis recognised the restricted form of energy as the ***parā śakti*** and that of the functional one as ***aparā śakti. Aparā*** is recognised as the coordination of ***kriyā*** and ***kāritva*** while the ***parā*** is recognised as the pure energy, which cannot go for its manifestation on its own. It needed body. And for this the pure energy gets transformed and coordinate by itself to become a functional one. the universe is the manifestational work of this very first work.

Thus the universe in its wholeness proves to be one in its nature. The whole of universe is an energic entity. It is subjective bodily and objective actively. To know the subject objectively one has to transform himself objective. The ***Ṛṣis*** or the seers were themselves the light or vision. Only the vision can see the visibles; only the light can see the light; only the energy can see the energy "ऋषयो मन्त्र द्रष्टारः" and "द्रष्टा पश्यति हि क्रियाः" are the base for defining ***Ārṣa Age*** or ***Ārṣa Darśan*** for the ***knowledgeable***, as Prof.

Daya Krishna had recognised the authoress, Smt. Priyamvadā Sinhā.

To Smt. Sinhā ***Rsis*** are Philosopher-Scientist; ***Tark-Ṛṣis*** are Logician-Scientist and a ***Tārkika*** is only a logician. Logic or ***Tarka*** starts with doubts or ***Saṃśaya*** but the ***Ṛṣi*** starts with resolution. Doubts are eliminated only by the knowledge of the whole or ***Pūrṇa***. Only the knower of the ***Pūrṇa*** knows that whatever evolved from the ***Pūrṇa*** is also ***pūrṇa***. The ***Ṛṣis*** are the seers and knowers of the universal i.e. the objectivity and logicians are the knowers of the subject or the subjectivity. They only can imagine, cannot see the object by themselves. The logician ends with the principles of uncertainity.

As a matter of fact in the eyes of Priyamvadā Sinhā, the ***Ṛṣis*** were the seer and knower of life. They saw and knew all the sciences that concerned life. To Smt. Priyamvadā Sinhā Science is to see and know a subject objectively ; because only a seer and knower of objevctivity of a subject can utilize it in its ***pārmārthika*** (पारमार्थिक) way i.e. good for all and that too for all the time. In other words the ***Ṛṣis*** or the seers were the seers of both the ***śaktimān*** and the casue of ***śaktimān*** itself.

The ***śaktimān*** (शक्तिमान्) being the executive form of sakti remains functional in an eternal way, whereas transformational processes go on abiding with the ***Law of Nature*** or the ***Law of Energy***. ***Śakti*** being the cause of action and execution, never goes for evils. It is the fear of destruction that makes the subject cautious and go for its safety measures.

Smt. Sinhā opines that the ***terrorism*** or the ***atanka*** (आतंक), the ***dogmatism*** or the ***despotism*** comes to rule the mind only for the unrestrained sensual desires. The senses when go restrained they go the mind's way. They help the mind to know the subject objectively. Here Smt. Sinhā finds the definition of ***adhyātma*** (अध्यात्म) or śariraka (शारीरक). Body-mind combine result into ***sariraka*** (शारीरक). Seeing, knowing and practising the ***Pārmārthika*** way of life by the mind-body combine is known as

adhyātma (अध्यात्म). The commentary of ***śamkarācharya*** on ***Brahmsutra*** is known as ***śārīraka Bhāṣya*** (शारीरक भाष्य) in this very sense, opines Smt. Sinha.

Adhyàtma is a ***Devatà*** or ***Kāryanirvāhaka Śakti*** in the Atharva Veda. The puruṣa sukta of the Ṛgveda defines it, though without naming, thus — "सहस्रशीर्षा पुरुषः सहस्राक्षः सहस्रपात्। स भूमिं विश्वतो वृत्वाऽत्यतिष्ठद्दशांगुलम्।।" And the ***Svetāsvatar Upniṣad*** describes this ***Sahasraśirṣa Puruṣaḥ*** thus— सवर्तः पाणिपांद तत् सर्वतोऽक्षिशिरोमुखम्। सर्वतः श्रुतिमल्लोके सर्वमावृत्य तिष्ठति।। 'दक कृ अपाणिपादो जवनो ग्रहीता पश्यत्यचक्षुः स श्रृणोत्यकर्णः। स वेत्ति वेद्यं न च तस्यास्ति वेत्ता तमाहुरग्र्यं पुरुषं महान्तम्।।

Smt. Priyamvadà Sinhà takes *Pholospher* or ***Dárśanika*** as ***Niścitadarśin*** (निचितदर्शिन्) as recgonised by the ***Vedās***. She submits that this ***Niścitadarsin*** cannot see the ***niścita*** (certainty) till his senses are restrained and coordinated under the mind's restrainment. The restrained five senses, as a matter of fact, see all the sibjects concenrned with life making the seer all-knowing or ***bahu śāŝtravid*** (बहुशास्त्रविद) and ***Bahu-Sruta*** (बहुश्रुत). A ***Bahuśàŝtravid*** (बहुशास्त्रविद्) does know any sibject with its objective reality. A ***Śāstra*** (शास्त्र) remians ***kriyaikadeśbodhini*** (क्रियैक देशबोधिनी) but philosophy or darsan is not so. The Philosophers are the seers of subject-object combine i.e. the functional energy itself; all in its pure, restricted and coordinated executive forms.

Scientists today talk of pure energy, but have not found it because they deal with functional energy, not with restricted energy. Restricted energy is non-workable. It is the subject of ***mahāpralaya***. It can be seen only with ***Divya caksu***. It is ***apāṇipāda*** (अपाणिपाद) of the ***śvetāśvatara upniṣad***. It is not ***sahasrapada*** (सहस्रपाद) or ***sahasrasirsa*** (सहस्रशिर्षा). The ***apanipāda*** itself has to transform into ***sahasraśirṣā***. The ***apàṇipada*** is ***asat*** (असत्) or ***avyakta*** (अव्यक्त). Sahasraśirṣa is **sat-asat** combine i.e. ***saguṇa***. Only the seer and knower of these can qualify to go with the depiction of the ***Iśavaśya Upniṣad*** — विद्यां चाविद्यां च यस्तद्

वेदोभयं सह। अविद्यया मृत्यु तीर्त्वा विद्ययामृतमश्नुते।। The ***Ṛṣis*** denotes ***Jnāna*** from the term ***vidyā*** and ***karma*** from ***avidyā. Vidyā*** denotes the seer of pure ***kriyā*** or the energy, which is indestructible but transformable. By ***avidyā*** or ***karma*** they get the experience of the work or manifestation of the energy or ***kriyā. Kriyā*** is the ***cause*** of ***kārka***. Through ***vidyā*** the seer knows he is indestructible and through ***avidyā*** he utilises his life as if he is not to die, but to live for ever. He is the most satisfied living persona enlivening the whole of universe.

To make oneself global in today's version one will have to transform oneslef universal in the term of the bygone days. The individual ***Agni*** of the first ***sūkta*** (सूक्त) of the ***Ṛgveda*** has to get itself transformed into the ***saṃjnānam*** and ***agni*** of the last ***sūkata*** of the same ***Rgveda*** to make universal — opines Smt. Priyamvadā Sinhā. Yes, when one says that man is finite-infinite he recognises the immortal energic form of ***kriyā puruṣa*** within the mortal body of a man.

We Indians search our origin in the ***Ṛṣi's*** name of bygone days but the English for that go to search for a soldier's name of bygone days. In other words Indian Philosohpy of ***Ārṣa*** age belived in the mind-body combine but the western philosophy went with them in their separation. They believed either in rationalism or impiricism. Kant could say about their coordination but could not prove the immortality of man. Even today the scientists and philosophers of the world do not see the point of agreement on it in their respective eyes. The separatists cannot see any point of agreement anywhere and become a despot and dogmatist. They want to rule and rule even by dividing the unity to a degree of daggers-drawn enmity. Divide and rule is the notion of the present rulers. They cannot be ***dhira*** i.e. resolute or patient of the ***Īśāvaśya Upniṣad*** (10), which depicts thus — अन्य देवाहुर्विद्ययान्यदाहुरविद्यया । इति शुश्रुम धीराणां ये नस्तद् विचचक्षिरे।।

The ***dhiranam*** (धीराणां) have to go with the ***dharm*** i.e. with the restrained mind and senses. It is ***dharma*** (दमो धर्मः सनातनः) that makes a man ***dhīra*** or resolute.

The vedas have been known as ***apaurisey*** beacuse they are the expressions of the ***dhīrāṇama*** compiled into the granthas (ग्रन्थ) from the time immemorial. No particular man wrote the hymns. इति शुश्रुम धीराणां ये ये नस्तद् विचचक्षिरे । . The expressions made were in a pictographical way which were seen by ***Niścitdarśinaḥ*** and heard by ***citraśravaṣah***. The Ṛṣi are known as ***Niścitdarśinaḥ*** (निश्चितदर्शिनः) and ***citraśravaṣaḥ***.

The vedas deal with the universals. They deal with the ***Devas*** though named are universal in action.***Devāsur Saṃgrāma*** (देवासुर संग्राम) though said to denote the struggle between the two cults, also denotes the struggle between the mind and the senese. In the ***Gita Arjuna*** clearly says — चञ्चलं हि मनः कृण प्रमाथि बलवद्दृढम्। तस्याहं विग्रहं मन्ये वायोरिव सुदुष्करम् ।। (गी. 6.34). ***Indra*** (इन्द्र) the ***God***, though is the leader of ***Devata*** in ***Devāsur Saṃgrāma***, also denotes the ***mana*** (मन); and the ***vrtrāsur*** (वृत्रासुर) a demon on the other hand denotes the unrestrained senses.

Man as a matter fact, is the tri-natured entity. He by active nature is god, by divisional attitude is ***asura*** and by ***manaḥ-karma*** (मनः कर्म) or as mental worker is ***mānava***. ***Devatā*** favours man and wants him to acquire godhood. In contrary to god the ***asur*** wants him the man to lead a sensual life. As a matter of fact ***Asuras*** are the lovers of ***prāṇa*** and body. They believe in the security of body and the sensual pleasure. On the other hand gods are the ***kāryanirvāhaka śakti*** (कार्यनिर्वाहक शक्ति). They believe in ***vāk-prāṇa mithun*** (वाक्-प्राण मिथुन). The word ***mithun*** stands for the complementary pairs. The word ***mithuna*** (मिथुन) stand for the mutual acceptance, satisfaction and prosperity of the partners in the ***mithuna***. Smt. Sinhā explains it with refrence to ***Chāndogya Upniṣad*** (1.1.6) — तदेतन्मिथुनमोमित्यतस्मिन्नक्षरे सꣳसृज्यते यदा वै मिथुनौ समागच्छत आपयतो वै तावन्योन्यस्य कामम् । . The mithun when meet each other they are mutually complementary in getting each other wishes or wills or desires fulfilled.

Yes, the four volumes of ***Bhāratī Vidyā*** of Smt. Sinhā cannot be put together in one introduction but can be introduced to make oneself ready to examine the thoughts delivered by way of ***vāk-prāṇa*** combination.

Yes a man is none else than a ***vāk-prāṇa*** combine. ***Vāk-prāṇa-combine*** denotes the cause of complete knowledge. ***Vāk*** is the cause of ***Ṛk*** (ऋक्) and the ***Prāṇa*** the cause of ***sāma.*** The two combined cause the scientific achievements of ***yajna*** (यज्ञ). ***Yajna*** denotes the ***jnān-karma combine. Yajnaḥ karmasu kauśalam*** (यज्ञः कर्मशु कौशलम) quotes Smt. Sinhā in her explainations. ***Jnānamaya karma*** (ज्ञानमय कर्म) is the first and foremost characteristic of a man, without which one cannot have a hue of ***mana*** (मन). In other words to be a human being one must have the knowledge i.e. ***jnāna*** (ज्ञान) and practice of ***Jnānamaya karma.*** And for that one must have ***dharma*** as his ***dṛṣti*** (दृष्टि). When the five senses-combine gets at work of seeing in coordination with each other make a ***dharma. Dharma*** is not ***ācāra***, but cause of ***Nīti*** (नीति) by which ***ācāra*** is determined.

Smt. Priyamvadā Sinhā is geniuinely a resarch scholar in her studies, both in her mental make up and expressive attitude. She has put a norm for herself, which she puts in these words नामूलं लिख्यते किंचिन्नानपेक्षिमुच्यते। Neither I should write such versions which has no base or root nor I should speak such word which is not expected. Speaking of ***sat-asat*** she begs forgiveness for her from the scholiasts and the scholars straightway. Yes she has the courage to examine and get her versions examined.

She has tried her best to show a way to the global philosophy. Globality or universality needs the total shed of one's ego. Egoists are the wrost ruler of a nation. Throughout the four volumes of her ***Bhāratī Vidyā*** series the authoress has requested us to be ***krāntidarśin*** (क्रान्ति दर्शिन) or ***niścitdarśin*** (निश्चितदर्शिन). In these four volumes of ***Bhāraṭī Vidyā*** she has dealt with the following heads; धर्मक्षेत्रे कुरुक्षेत्रे", 'आर्ष दर्शन', 'विचारणा', 'चिन्तना', 'प्रमा', ''अभिव्यक्ति', 'ईवर', 'ऋषि', 'नारी', 'मानव', 'आर्ष द्रष्टृत्व', 'स्वतन्त्रता', 'धर्म', आत्म-अध्यात्म', 'आर्षेय मानव', 'राजधर्म', 'सत्-असत्',

'ज्ञान-तत्त्व', 'द्वन्द्ववाद', 'आतंकवाद'; 'मनोदर्शन'; 'द्रष्टा पश्यति हि क्रियाः', पतिस्तुरीयस्ते मनुष्यजा'; 'विद्याम् चाविद्यां च', 'धर्मेणैव प्रजाः सर्वा; 'कर्मण्येवाधिकारस्ते', 'चातुर्वर्ण्य मया सृष्टम्', पुरुषो वाव सुकृतम्', प्रबुद्धाः सर्वदा तिष्ठेत्' ।

The heads deal with the ***ārṣa*** point of view. They are inter-related; because the summum which has been dealt here with is the ***advaita*** (अद्वैत). The universe is supposed to be the manifestation of this very ***advaita***, that too being ***cetana*** (चेतन) i.e. active, is the coordinational entity, of ***vāk*** and ***prāṇa***.

The ***Ṛṣi*** or the seers have dealt with the subjects those are related to life or ***chetana*** (चेतन). These heads have been examined to their scientific clarification. The clarification to ***neti neti*** (नेति नेति) and the ***varṇa-triguṇa*** (वर्ण-त्रिगुण) relationship are the prominent examples besides special refrence given to ***dharma***, ***turiya***, ***sat-asat*** and relationship between ***Dharm***, ***Jñāna*** and ***karma***.

The findings of Smt. Sinhä's research has an special effect and it gives a suggestion to the world of Philosophy, religion and science to look their subjects in relation with life and not as an independent ***śāstras*** (शास्त्र). All the subjects are coordinately related to life and thus related amongst themselves as the sciences of life.

Here Smt Sinhā finds a clue to get the meaning of each of the gods. Each of them has its own ***śāstra***. The god or the ***Devata*** (देवता), as a matter of fact denotes ***kāryanirvāhaka śakti*** (कार्यनिर्वाहक शक्ति). According to Smt. Sinhā, the ***sūkta*** in the name of a particular ***devatā*** or a group of ***devatās*** depicts the science of that or that group of ***devata*** or ***Devatäs***. And the ***Ṛṣi*** of the ***sūkta*** denotes the seers, knowers or the scientists of that particular piece of science. Yes Young Michelet was right when he proclaimed that all science is one: language, literature, history, physics, mathematics and philosophy; subjects which seem to be the most remote from one another are in reality connected or rather they all form a single system.

Thus to define science Smt. Sinha prefers to go with the words ***Vijnāna*** (विज्ञान); becuase it has many facets to explain ***jnana*** (ज्ञान). The word ***Vijnana*** has been derived as वि+ज्ञा+ल्युट् , ***where*** वि (vi) stands for segregation or interchange, converse, inverse, reasoning, appointment, specification, systematization, differentiation, descernment, intensity, reversion, reciprocation, transference, prevention, negation etc. With such a vast area of explanation, the ***Vijnāna*** (विज्ञान) goes for the practical knowledge of life. It prooves that ***karma*** has the full support of knowledge or the knowledge resulted from practical experiences. Smt. Sinha defines ***vijnāna*** (विज्ञान) as ***yajna*** (यज्ञ) which proves to be, in her words, ***jnānamaya karm*** (ज्ञानमय कर्म)-***karma-sampusta jnana*** (कर्म सम्पुष्ट ज्ञान) combine. In other words ***vijnāna*** (विज्ञान) is the result of ***jnāna-karma samanvaya*** (ज्ञान कर्म समन्वय). It is the result of ***kriyā-kāritva samanvaya*** (क्रिया कारित्व समन्वय). The seer and knower of ***kriya*** and ***karitva*** is a scientist. ***Vijnāna*** is a process not a subject. Philosophy, or History, or Physics, Mathematics or literature all are scientifically processed subjects. The subject of knowledge is life. The ***Ṛṣi*** of the bygone historical or philosophical age are thus according to Smt. Sinha, a philosopher, a scientist, a litarator, a historian, a physician, a physicist, a mathematician or a what not.

Yes, Smt. Priyamvadā Sinhā, proves herself a good disciplined disciple of her teachers, both of the bygone ages and that of her contemporarians. As a student and a teacher of science and a student (अध्येता) of philosophy she herself proves to be a human persona par excellence.

M. N. Roys too believed in the finding of Michelet that "all science is one". Qouting M. N. Roy Smt. Sinha writes— "India ought to practice scientifc politics, not only inspired by a liberating revolutionary ideal, but based upon a realistic analysis of the national and international situation, guided by realism. Revolutionary fervour ought to be combined with sobering counsel of reason".

Yes, Smt. Sinha is right when she sees the dire need of philosophy in life, be it the life of an individual or of the nation, or

of the world. She clearly sees the difference between the notions given by the first and the last ***sūkta*** (सूक्त) of the ***Ṛgveda*** regarding ***agni***. The ***Agni*** of the first ***sükta*** is the father while that of the last ***sūkta*** is the deity of cognition.

Yes, to know this ***agni*** one has to have the ***kriyādṛṣti*** (क्रियादृष्टि) and this is non-else than the restrained mind and senses, which in its turn is known as ***Dharm*** and is represented by ***Damo Dharmaḥ Sanātanaḥ***. The ***Gitā*** calls it ***Divyacaksu*** (दिव्यचक्षु).

If the ***Ṛṣi*** of the bygone age is a ***Niścita Darśin*** (निश्चितदर्शिन) is a philosopher of those days; and again, if according to the Plato's notion the head of a state is to be a philosopher then the political heads of the states all over the world or globe, must become versatile in ***Ārṣa Darśan*** (आर्ष दर्शन); becuase only ***Ārṣa Darśan*** has the sanctity of becoming global or universal philosophy. Philosophy deals with the problems of life, and it must be scientific in its nature to get the problems solved.

The very working stage of working life of human being is ***Turīya,*** representing ***Maharlok***. This ***maharlok*** is the executive stage of the following seven ***lokas*** (लोक) or ***Vyahritis*** (व्याहृति)— ***Bhūḥ***, ***Bhuvaḥ***, ***Svaḥ***, ***Mahaḥ***, ***janaḥ***, ***tapaḥ*** and ***satyaḥ***. These all are the expressions. Amongst them ***mahaḥ*** (महः) the fourth i.e. the ***turīya*** is the essence of all the expressions. This denotes the working or the functional stage.

In essence ***Mana*** (मन) is the root of the creation or the universe. This Man acts as functional energy and is known as ***Brahma***. ***Par Brahma*** (परब्रह्म) is the restricted one. ***Ātmā*** or the Brahma is the working form and with receiving and expressive senses i.e. with body and mind, it becomes working. It is ***Manuṣyajā*** in practical life. In terms of ***Mana***, ***Manu*** is ***Ātmā*** - ***Brahma***, ***Manuṣya*** is the formal ***Brahama*** and the ***Manuṣyaja*** is the working ***Brahama*** i.e. ***Kārya brahama*** (कार्य ब्रह्म). This working ***Brahma*** is the material one that causes the manifestational creation. Being the manifestation of ***Mana*** the whole of universe is ***Cetana*** (चेतन).

The evolutionary process of a women may be seen in this following hymn of the ***Ṛgveda*** (10.85.40) सोमः प्रथमो विविदे गन्धर्वो विवद उत्तरः। तृतीयो अग्निष्टे पतिस्तुरीयस्ते मनुष्यजाः।।

Let the ***Manuṣya*** within us, ***Manuṣyajā***, live and work. Let the physical and the mental energy coordinately work. Let the real working individual i.e. ***Manuṣyajā*** flourish. With the flourishing of ***Manuṣyajā*** the universe will flourish—opines Smt. Pryiamvadā Sinhā. The global or universal entity remains embodied in the individual. It is the individual who has to be trained to see the universal within himself. It is not difficult says the ***Ṛṣi***. One has to see his own ***mana*** or mind to know the universe. This very ***mana*** is the seer of the universal ***Cetana*** (चेतन).

Let me end here with the lines from Smt. Sinha's own poetic works and a quotation from ***Tāo Upniṣad***.

Smt. Priyamvada Sinha writes in one of her poetic works —

"अहं के दम्भ में
जीती नहीं जिंदगी, मीत!
जिंदगी तो जीती है
जिंदगी परब्रह्म की।
जिंदगी एक यथार्थ है
शक्तियुत् शक्तिमान्‌रूप;
शक्ति-शक्त संयुक्तरूप
जिंदगी है स्वयम्भू की।" (बिखरे मोती, पृ. ३०)
"भूलता है आज का व्यक्ति-
वह तो दाना है मोती का,
जो पलता है सीप के पेट में
और गुँथ परस्पर
बनता है हार,
शोभित होता है
रमणी-सी सृष्टि की
गौरवमयी ग्रीवा में।" (वही, पृ. ६५)

And now comes the statement from ***Tāo Upniṣad*** (ताओ उपनिषद्)

" वह अपना प्रदर्शन नहीं करता, इसलिए चमकता है। आत्मस्तुति नहीं करता, इसलिए प्रशंसित होता है। वह गर्वशून्य होता है, इसलिए उसका आदर होता है। उन्मत्त नहीं होता, इसलिए सम्मानित होता है। वह दूसरों से प्रतियोगिता नहीं करता, इसलिए उसका कोई वैरी नहीं रहता।" "जो स्वयं को अनुरूप बना लेता है, वह अन्त तक सुरक्षित रहता है। निःसन्देह वह शान्ति में अपने मायके में अर्थात् अपने स्वभाव में पहुँचता है।"

Yes, Smt. Priyamvadā Sinhā herself was as good a person as described above by Lāotse. Her approach to the real life suited her philosophical analysis.

To her, philosophy is seeing the reality of universal life. Her works should be treated as the introductory chapter of the real ***Ārṣa Darśan***. The rest of the volumes have to be written by the scholars of the ***Vedas*** and the ***Bhārati Vidyā***. The ***Vedas*** have to be taken as the books of Sciences too. The students of science, philosophy political science and literature must acquaint themselves with the scientific studies of the ***Vedas***. The politicians and the adminstartors must go with the norms of universality. The motives and the intentions of one's commitment must be examined with reference to universal good. The individual is the working representative of the universal universe.

The World philosophical congress must seek its recourse to the Bhartiya Vidya or Indology especially of the ***Vedas*** to their solace. The European country must not remain cool and sulky towards them — requests Smt. Sinha. By doing so every nation, including India will be committing blunder on the part of humanity. The vedas and the ***Bhārti Vidyā*** are to be adjudged as the world heritage of science. It proves good even today as it proved at the time of its enunciation. It proves as universal as the modern science does. As far as the universal good is concerned ***Ārṣa Darśan*** has an upper edge — opines Smt. Sinhā.

Thanks to the readers of Smt. Priyamvadā Sinhā's works and herself too; thanks to Master Pīyūṣa Priyamvada who cared so

much to protect his mother's work and made available for publication.

Thanks to Dr. D. N. Tiwāri without whose sincere help these works could not be published. I am especially indebted to his affection without which I could not have lived to see these works published. Thanks to daughter Sukṛitā Shivāni without whose care I could not have gone so far in my paralysed life. I am thankful to Prashānt, Abhay, Vivek, Mukul and Mr. Anil Kumar Verma and his wife Smt. Kiran Kumāri Srivāstava, who take care of me. I am thankful to the whole establishment of Kalā Prakashan, Vārāṇasi, which took trouble to get the works published and distributed. I am thankful to the owner of the Kalā Prakashan, Dr. Prem Shankar Dwivedi, who offered me a brotherly treatment. I am thankful to the establishment of the Mumukshu Bhawan which offerred its affection to me.

I send my salute to the author of ***Māṃ Ne Kahā Thā*** and the authoress of this series of ***Bhārati Vidayā*** with whom I am intimately attached and feel honoured. I am thankful to the reverend readers of these two authors. Thanks to all.

Saluting to all
Shachindra Nath Sinha

Priyamvadā Niwās
Citragupt Nagar,
Kadirabad, (Patawā Pokhar)
Darbhanga-846004. (Bihar), India

●

विषयानुक्रमणिका

❖

प्रथम अध्याय

द्रष्टा पश्यति हि क्रियाः

एक द्रष्टा अपनी मनःधृति में क्रिया-संसृति का द्रष्टा और, इस तरह क्रिया-संसार में होने वाले रूपान्तरणों का प्रत्यक्षकर्ता होता है। इस 'मनःधृति' को ही आर्ष दर्शन ने 'धर्म' और, मनःधृत द्रष्टा को धर्मी कहा है। इस तरह 'धर्मी' वस्तुतः क्रिया-पुरुष और 'धर्म' क्रिया-दृष्टि सिद्ध होता है। गीता ने शरीर-शरीरी और क्षेत्र-क्षेत्रज्ञ के रूप में इसी क्रिया-पुरुष और क्रिया-दृष्टि को देखा है। इतना ही नहीं स्वयं अर्जुन-श्रीकृष्ण और उन दोनों के रथी-सारथी रूपों की भी व्याख्या इस रूप में ही समीचीन सिद्ध होती है। आर्ष दर्शन ने इस क्रिया-पुरुष को ही 'मन-मानव' और उसके मनश्चक्षु को दिव्य-चक्षु कहा है। यह क्रिया-पुरुष ही शक्ति-शक्त की समन्विति में शक्तिमान् स्वयम्भूरूप से सृष्टि का विस्तारक भी है और प्रलय का कारण भी। यह क्रिया-पुरुष ही क्रिया-कारित्व की समन्वितिरूप से अर्थरूप सृष्टि का आदिकारण ही नहीं, वरन् हर कार्य का मूल सिद्ध होता है।

सृष्टि और प्रलय अर्थात् रचना और विनाश। आर्ष दर्शन में जन्म और मृत्यु का नहीं, वरन् शक्ति के रूपान्तरण की अभिधारणा है। सृष्टिकाल में शक्ति जहाँ अपने 'शक्ति-शक्तरूप रूपान्तरणों के समन्वय में कार्य विस्तारक होता है, वहाँ प्रयल-काल में वह अपने शक्त या कारकत्व रूप से स्वयं क्रिया या क्रियात्वरूप में रूपान्तरित होकर अपने कार्यकारीरूप को प्रतिबन्धित कर लेता है। जागतिक सृष्टि को द्रव्यात्मक शक्ति और प्रलय को शक्त्यात्मक शक्ति अर्थात् प्रतिबन्धित क्रिया शक्ति के रूप में देखा जाता है। इसे ही गीता की उक्ति इस तरह व्याख्यायित करती है—

अव्यक्ताद्व्यक्तयः सर्वाः प्रभवन्त्यहरागमे।
रात्र्यागमे प्रलीयन्ते तत्रैवाव्यक्तसंज्ञके॥

(गी. 8.18)

अपने शक्त्यात्मक रूप में क्रियापुरुष ही द्रव्यात्मक अर्थात् वास्तविक सृष्टि का कारण होता है। इस तरह वह अपने प्रतिबन्धित क्रियारूप में अव्यक्त, और क्रिया-कारित्व

की समन्विति अर्थात् कार्यरूप में अमूर्त होता है। यह अपने कार्य विस्तारक प्रकृति के कारण 'ब्रह्म' (बृंह + मनिन्) कहा गया है। किन्तु यही सनातन नहीं; क्योंकि महाप्रलय में इसका कारित्वरूप अवयव भी क्रियात्व में रूपान्तरित होकर क्रिया-शक्ति में प्रलयित या आत्मसातित हो जाता है। शक्ति का यह विशुद्धरूप, क्रियात्व अपनी कार्यकारिता से विमुक्त होने के कारण सुषुप्तावस्था में गया कहा जाता है।

शक्ति अक्षरणशील है। शक्ति के इस अविनश्यरूप को शक्ति का सनातन रूप या नित्य कहा गया है। इसे ही गीता (8:21) में श्रीकृष्णरूप क्रियापुरुष ने अपना परमधाम कहा है—

अव्यक्तोऽक्षर इत्युक्तस्तमाहुः परमां गतिम्।
यं प्राप्य न निवर्तन्ते तद्धाम परमं मम्।।

गीता अपने '**अव्यक्ताद्व्यक्तयः सर्वाः**' के रूप में वस्तुतः उपनिषद् के '**असद्वा इदमग्र आसीत्। ततो वै सदजायत। तदात्मानं स्वयमकुरुत। तस्मात्तत्सुकृतमुच्यत इति।**' की उक्ति का समस्वर है। 'शक्ति' महाप्रलयकाल में अव्यक्त अर्थात् असत् रूप (प्रतिबन्धित क्रियामात्र) में रहती है। सृष्टिकाल में उसकी सिसृक्षा उसे रूपान्तरणोन्मुख करती है। सिसृक्षा, वस्तुतः, मन का विषय है। ऋग्वेदीय मन्त्रोक्ति (10.129.41) को देखें—

कामस्तदग्रे समवर्तताधि मनसो रेतः प्रथमं यदासीत्।
सतो बन्धुमसति निरविन्दन् हृदि प्रतीष्यां कवयो मनीषा।।

(ऋ.वे. 10.129.4)

"**कामः... मनसो प्रथमं रेतः यदासीत्**", अर्थात् सिसृक्षा मन का प्रथम रेत था और यह '**यदासीत**' (यत् आसीत्) अर्थात् यत्रूप था। स्पष्ट है कि मनःशक्ति ही है, जो सृष्टि का मूल है और उसका ही प्रथम वीर्य काम है। यह 'काम' वस्तुतः यत्रूप है। इस 'यत्' को ही मन्त्रद्रष्टा तत् रूपी अव्यक्त में देखता है—

"**आनीदवातं स्वधया तदेकं तस्माद्धान्यन्न परः किं चनास।**"

(ऋ.10.129.2 उत्तरांश)।

यह तत् रूप शक्ति अपने आप में प्रतिबन्धितावस्था में अव्यक्त भाव अर्थात् क्रिया-रूप से अस्तित्वमान् था। यह अव्यक्त या असत् मात्र सद्विप्र अर्थात् '**कवयो मनीषा**' द्वारा ही देखा जा सकता था, किसी अन्य से नहीं। मन्त्रद्रष्टा इसे ही वाक्शक्ति के सन्दर्भ से और अधिक स्पष्ट देखता है—

चत्वारि वाक् परिमिता पदानि तानि बिदुर्ब्राह्मणा ये मनीषिणः।
गुहा त्रीणि निहिता नेङ्गयन्ति तुरीयं वाचो मनुष्या वदन्ति।।

इन्द्रं मित्रं वरुणमग्निमाहुरथो दिव्यः स सुपर्णो गरुत्मान्।
एकं सद्विप्रा बहुधा वदन्त्यग्निं यमं मातरिश्वानमाहुः॥

(ऋ.वे. 1.164.45 एवं 46)

ऋष्येतर दार्शनिकों ने 'कारक' को महत्त्व देकर 'क्रिया' को उसकी माया सिद्ध किया है, जबकि सत्य यह है कि स्वयं 'कारक' का कारकत्व वह 'क्रिया रूप है', जिसके बिना कारक स्वयं कार्यकारी नहीं रह जाता। "शक्त्या विरहितः शक्तः शिवः कर्त्तुं न किञ्चन"। कारक की कार्यकारिता क्रिया के बल से और क्रियाशक्ति की कार्यकारिता कारक के कारित्व या कारकत्व बल से है। दोनों की समन्विति अनिवार्यतः अपेक्षित है।

क्रिया और कारित्व जहाँ शक्ति के ही शक्तिगत रूपान्तरण हैं, वहाँ इनका समन्वयक सिसृक्षा या कामना है। तैत्तिरीयोपनिषद् (तृतीयः अनुवाक) ने संहिता के वर्णन के रूप में इसे समझाया है। 'संहिता' को समन्वित समष्टि का पर्याय कहा गया है। इसमें पूर्वरूप, उत्तररूप, सन्धान और सन्धि चार अवयव सम्मिलित हैं। पूर्वरूप और उत्तररूप की संयुक्ति में संयोजक की क्रियाशीलता अपेक्षित होती है। संयोजक (सन्धान) की क्रियाशीलता के कारण ही पूर्वरूप और उत्तररूप का समन्वयन सन्धिरूप से परिणामित होता है। सृष्टि का विकास इसी आधार पर हुआ कहा गया है। उपनिषद् ने पाँच स्थानों (अधिकारणेषु) में संहिता का वर्णन किया है। वे स्थान हैं—

लोकविषयक (अधिलोकम्), ज्योतिविषयक (अधिज्योतिम्), विद्या विषयक (अधिविद्यम्), प्रजाविषयक (अधिप्रजम्), शरीर विषयक (अध्यात्मम्)। लोक विषयक संहिता में पृथ्वी को पूर्णरूप, स्वर्ग (द्यौः) को उत्तररूप, वायु को संयोजक और आकाश को परिणामरूप कहा गया है। इसी तरह ज्योतिविषयक संहिता में 'अग्नि' पूर्वरूप, 'आदित्य' (सूर्य) उत्तर रूप, 'विद्युत' संयोजक एवं जल (आपः) सन्धिरूप है। विद्याविषयक संहिता में 'आचार्य' पूर्वरूप, 'शिष्य' उत्तररूप, 'प्रवचन' संयोजक और 'विद्या' सन्धिरूप है। प्रजा विषयक संहिता में 'माता' पूर्वरूप, 'पिता' उत्तररूप, 'प्रजनन' संयोजक (सन्धान) और 'प्रजा' (सन्तान) संधि है। शरीर (अध्यात्म) विषयक संहिता में नीचे का जबड़ा पूर्वरूप, ऊपर का जबड़ा उत्तररूप 'जिह्वा' संधान और वाक् संधिरूप है।

हम यहाँ पूर्वरूप को कारित्वरूप, उत्तररूप को क्रियारूप, संयोजक को कामना (सिसृक्षा) के रूप में और सन्धिरूप परिणाम को कार्यरूप देख सकते हैं। अगर सृष्टि के इन कारण रूपों को नियमविध शारीरक या आध्यात्मिक रूप में देखें तो उत्तर रूप शरीर, पूर्वरूप मन, संयोजकरूप कामना और परिणाम या सन्धिरूप कार्यविस्तारक तुरीय स्थानी कार्यकारी शरीर अर्थात् व्यक्तिरूप कार्यब्रह्म दृष्टिगोचर होता है। संहिताओं में इसका स्पष्टीकरण मिलता है। लोकविषयक संहिता में पूर्वरूप या कारित्वरूप पृथ्वी है; उत्तर या

क्रियारूप इन्द्रलोक (द्युलोक) है, प्राणरूप वायुलोक संयोजक है; और सन्धिरूप कार्य या कार्यविस्तारक आकाशलोक है। इसी तरह अग्नि, आचार्य, माता, नीचे का जबड़ा आदि पूर्वरूप है; आदित्य, शिष्य, पिता, ऊपर का जबड़ा उत्तररूप; विद्युत, प्रवचन, प्रजनन और जिह्वा संधान या संयोजक; तथा जल, विद्या, प्रजा और 'वाक्' परिणाम रूप संधि या कार्यविस्तारक कार्य है। संधिरूप प्राप्त परिणाम कार्यब्रह्म हैं; क्योंकि यह कार्यविस्तार का कारण है।

अब अगर हम ''**चत्वारि वाक् परिमिता**'' पर ध्यान दें तो 'वाक्' के चार रूपों में से तीन को गुप्त या अज्ञात और चौथे को मनुष्य द्वारा बोला जाने वाला कहा पाते हैं। अन्यत्र हमने अपने विवेचन में वाक् को चार रूपों, परा, पश्यन्ती, मध्यमा और वैखरी में देखा है। इनमें से 'परा' को मूलाधार में, 'पश्चन्ती' को नाभि में, 'मध्यमा' को हृदय में तथा 'वैखरी' को कण्ठ में स्थित कहा गया है। इस तरह परा, पश्यन्ती और मध्यमा को '**गुहा त्रीणि निहिता नेङ्गयन्ति**' कहा गया है; जबकि चतुर्थस्थानी वैखरी को '**तुरीयं वाचो मनुष्या वदन्ति**' के रूप में देखा गया है। 'परा' को योगी की निर्विकल्प समाधि का और वैखरी को उच्चार का विषय माना गया है। मध्यमा को हृदयस्थानी बताकर उसे अर्थदायी वाक्शक्ति कहा गया है। वैखरी को उच्चरित वाक् शक्ति के रूप में तुरीय अर्थात् वरीय स्थान दिया गया है। 'पश्यन्ती' को योगी की सविकल्प समाधि का विषय कहा गया है। परा-पश्यन्ती का द्रष्टा ही क्रियापुरुष का द्रष्टा होता है।

'तुरीय' की स्थानीय वरीयता वस्तुतः इस बात में है कि वह स्थूल कार्यजगत् में व्यावहारिकता, कार्यविस्तारिता एवं आभिव्यक्तिक समझ को प्रश्रय देता है। यथा— '**वैखरी वाक्शक्ति**' अपने उच्चरित रूप में आभिव्यक्तिक समझ को प्रश्रय देती है; 'मनुष्यजा' कन्या के अपने तुरीय स्वामित्व रूप में प्रजावर्द्धक सिद्ध होता है, सोम, गन्धर्व और अग्नि का स्वामित्व मात्र कन्या के आन्तरिक वर्द्धन को प्रश्रय देते हैं और वे अपनी कार्यकारिता में गुप्त ही रहते हैं। तुरीय वर्णरूप 'शूद्र' विराट् पुरुषरूप समाज का वास्तविक कार्यकारी अङ्ग होता है। शिर, बाहु और उरु 'पैर' की गमनशीलता के बिना अपने-अपने स्थान पर ही क्रियारत रह जाते हैं, समष्टि का कल्याण नहीं कर पाते। यह तो पैररूप तुरीय अवयव है, जो शेष तीन की कार्यकारिता को सर्वकल्याणप्रद या परमकल्याणप्रद बनाता है। ब्राह्मण, क्षत्रिय और वैश्य, शूद्र की कार्यकारिता के अभाव में कल्याणप्रद नहीं होते। क्रिया अपनी कार्यकारिता के लिये ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य और शूद्र का कारकरूप धारण करती है। इसके लिये वह अपनी वैकासिकी में त्रिगुणात्म होती हुई चार वर्णों का रूप भी धारण करती है। सत्त्व, रज, रज-तम और तम प्रधान रूपों में समाज में क्रमशः ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य और शूद्र वर्णों की व्यवस्थिति विकसित होती है। स्थूल जागतिक सृष्टि में क्रियापुरुष का तुरीयरूप ही कार्यकारी होता है। यह तुरीयरूप वस्तुतः आत्मा के विज्ञानमय

को निरूपित करता है; क्योंकि 'विज्ञान' ज्ञानमय कर्म को निरूपित करता है। योगी, ऋषि, द्रष्टा, अन्वेषक सब वैज्ञानिक ही तो हैं। योगी अगर 'योगः कर्मशु कौशलम्' के मार्ग पर चलता है, तो ऋषि '**ऋषयोः मन्त्रद्रष्टारः**' के मार्ग पर। फिर द्रष्टा अगर '**द्रष्टा पश्यति हि क्रियाः**' के मार्ग पर चलता है तो अन्वेषक ज्ञानमय कर्म और कर्मसंपुष्ट ज्ञान से माध्यम से कारण-कार्य के ज्ञान के सर्वज्ञता प्राप्त करता है।

'द्रष्टा' क्रिया का द्रष्टा होने से सर्वज्ञ है और, इस रूप में ही वह चिकित्सक भी है। जो क्रिया का द्रष्टा नहीं, वह चिकित्सक हो ही नहीं सकता। क्रिया का ज्ञान जहाँ कारणरूप का ज्ञान देता है वहाँ कार्यरूप की व्याख्या भी देता है। कारण के ज्ञाता के समक्ष कार्य अपनीसम्पूर्ण वास्तविक स्थिति प्रकट कर देती है।

आर्षेय-इतर दर्शन में 'क्रिया' को 'कारक' की माया घोषित करने से जैसे सृष्टि की व्याख्या ही बदल दी गयी है। 'कारक' की प्रधानता में क्रिया की विलुप्तप्रायता ने जैसे दार्शनिकों की वैज्ञानिक दृष्टि ही छीन ली है। उनका चिकित्सकीय रूप भी यह भूल गया है कि शरीर और मन की समन्विति में ही जीवन के यथार्थ को समझा जा सकता है।

'मन' क्रियाप्रधान है और 'शरीर' कार्य प्रधान। शरीर को, आयुर्वेदानुसार, अविकृत वात, पित्त एवं कफ धारण करते हैं। इनकी विकृति में शरीर का रोगग्रस्त होना अवश्यम्भावी हो जाता है। इसी तरह मानस-रोग रजोगुण और तमोगुण की विकृति से उत्पन्न होता है। वैज्ञानिक विधियों और चिन्तन-प्रक्रिया से ही इन विकृतियों को दूर किया जाना अपेक्षित होता है। चरक ने शारीरिक और मानसिक रोगों की निवृत्ति का उपाय दिया है—

प्रशाम्यत्यौषधैः पूर्वो दैवयुक्तिव्याश्रयैः।
मानसो ज्ञानविज्ञानधैर्यस्मृतिसमाधिभिः॥

(च.सू. 1/29)

शारीरिक रोग दैव और युक्ति के आश्रित औषध-प्रयोगों से शान्त होते हैं और मानस-रोग ज्ञान, विज्ञान, धैर्य, स्मृति, समाधि आदि मानस उपायों से शान्त होते हैं। ध्यातव्य है कि 'देवता' शब्द 'कार्यनिर्वाहक शक्ति' का पर्याय माना गया है।

जहाँ 'कारण' का ज्ञान कार्य की व्याख्या करता है, वहाँ कार्य का विश्लेषण हमें 'कारण' से अवगत कराता है। अन्वेषण कार्य से कारण की ओर और, उपयोगिता कारण से कार्य की ओर हमें ले जाती है। फलतः 'विज्ञान' वास्तविक ज्ञान के रूप में परिभाषित होते हुए हमें सृष्टि की वस्तुस्थिति का पूर्ण ज्ञान देता है। ज्ञान की इसी पूर्णता में ऋषि सम्पूर्ण सृष्टि को पूर्णरूप देखता है—'**पूर्णमदः पूर्णमिदं**'। कारण और कार्य, दोनों ही अपने स्रष्टृत्व में पूर्ण है। दोनों सत्य हैं; कोई किसी का आभास या नहीं। सृष्टि का मूल 'मन' अपने इस कारण रूप में भी पूर्ण है और कार्यविस्तार रूप सृष्टि के रूप में भी पूर्ण या सत्य है। कारण और कार्य दोनों ही ब्रह्म रूप हैं, और, दोनों ही पूर्ण हैं।

क्रियापुरुष और कार्यपुरुष दोनों सत्य हैं; क्योंकि दोनों ही क्रिया-करित्व की समन्विति के रूप में सत्य हैं। दोनों ही कार्यरूप हैं। अन्तर है तो बस इतना ही कि सूक्ष्म कारण या क्रियापुरुष शक्त्यात्मक होने से ज्ञान का विषय है; और स्थूल कार्यपुरुष द्रव्यात्मक होने से विज्ञान का विषय है। 'विज्ञान' क्रियापुरुष को वास्तविक कार्यपुरुष अर्थात् कार्यकारी पुरुष के रूप में देखता है और 'ज्ञान' वास्तविक या द्रव्यात्मक कार्यपुरुष में निहित कार्यकारी क्रियापुरुष को देखने के रूप में परिभाषित होता है। इस तरह क्रिया-पुरुष के द्रष्टा के रूप में ऋषि क्रिया और कारक दोनों में क्रिया के अद्वैत सनातन शक्ति के क्रिया-कलाप को देख सकते में समर्थ है।

आर्षेतर दर्शन में 'विज्ञान' वस्तु में निहित पारमार्थिक कारणरूप क्रिया को देख नहीं पाता; क्योंकि वह शक्तिमान् को शक्ति से अभेदित मानकर 'शक्त' के अस्तित्व को ही नकार जाता है। वह भूल जाता है कि 'शक्तिमान्' होने के लिये 'शक्ति' से 'शक्त' का समन्वय अनिवार्यतः अपेक्षित है। अन्यथा स्वयम्भूरूप उसके शक्तिमान् के लिये अनवस्था दोष से ग्रस्त हो जाना अवश्यम्भावी हो जाता है। ध्यातव्य है कि शक्ति प्रतिबन्धित भी होती है।

हमने ऊपर ऋग्वेदीय मन्त्रोक्ति (10.129.4) में सतो बन्धुमसति निरविन्दन् हृदि प्रतीष्यां कवयो मनीषा' के मंत्रांश को देखा है। यहाँ 'कवयो मनीषा' पदों से 'क्रान्तदर्शी' का अर्थ लिया गया है, जो विभिन्न मन्त्रोक्तियों में आये 'योगी', 'सद्विप्रा', 'द्रष्टा' आदि का ही पर्याय सिद्ध होता है। एक क्रान्तदर्शी अर्थात् सर्वज्ञ अपने द्रष्टृत्व में कारण और कार्य का अथवा क्रियाकारित्व अर्थ का द्रष्टा होता है।

कार्य, अर्थ, परिणाम या संहिता (सन्धि) कार्यरूप होने से अपने ज्ञान के लिये अपने कारणों के ज्ञान की हमसे अपेक्षा रखते हैं। इन कारणरूपों में तैत्तिरीयोपनिषद् के अनुसार पूर्वरूप, उत्तररूप और सन्धान (संयोजक) शक्ति को जानना अनिवार्य होता है। इन तीनों की समष्टि को आर्ष दर्शन कारण-ब्रह्म के रूप में देखता है। कारण-ब्रह्म शक्त्यात्मक और कार्य ब्रह्म द्रव्यात्मक होने से क्रमशः इन्द्रियों के अविषय या विषय हैं। इन्द्रियाँ शक्त्यात्मक क्रिया-पुरुष या कारण-ब्रह्म को नहीं देखतीं; किन्तु कार्य-ब्रह्म को, द्रव्यात्मक होने से, देख सकने में समर्थ होती हैं। 'ब्रह्म' (बृंह् + मनिन्) को कार्यविस्तारक रूप में जाना गया है।

कार्यविस्तारक रूप में वाक्-ब्रह्म की तरह ही कार्यब्रह्म के भी चार रूप कहे गये हैं। इस कार्यब्रह्म को आत्मारूप कहा गया है। यह दृश्यजगत् में सर्वत्र व्याप्त है। कहा भी है—

सर्वंह्येतद् ब्रह्मायमात्मा ब्रह्म सोऽयमात्मा चतुष्पात्।

(माण्डूक्योप0; मं 2)

डॉ.राधाकृष्णन् ने संक्षेपतः इसे बड़े ही सुन्दर रूप में रखा है—'व्यक्तिपरक दृष्टि से चार अवस्थाएँ चार प्रकार की आत्माओं के लिये हैं; वैश्वानर, जो स्थूल वस्तुओं को अनुभव करती है; 'तैजस' जो सूक्ष्म को अनुभव करती है; 'प्राज्ञ' जो अव्यक्त वास्तविकता को अनुभव करती है; और तुरीय परमात्मा, जो निर्विकार और निरपेक्ष है।' उपनिषद् ने इन्हें क्रमशः चेतना की चार अवस्थाओं के रूप में देखा-परखा है—जागरित, स्वप्न, प्रगाढ़ निद्रा और 'एकात्मप्रत्ययसारम प्रपञ्चोपशमं शान्तं शिवमद्वैतं' के रूप में। डॉ. राधाकृष्णन् ने इस चतुर्थ रूप को 'आलोकित चेतन' के रूप में देखा है।

आगे डॉ. राधाकृष्णन् वस्तुपरक दृष्टि से आत्मा की चर्चा करते लिखते हैं—'वस्तुपरक दृष्टि से हमारे पास विश्व अर्थात् 'विराज', विश्व-आत्मा अर्थात् हिरण्यगर्भ, ईश्वर और ब्रह्म है।'

'प्राज्ञ', सुप्तावस्था और 'ईश्वर' की समस्थानीयता को देखते श्री राधाकृष्णन् स्पष्ट करते हैं— 'ईश्वर' को 'प्राज्ञ' के रूप में देखना इस बात का व्यञ्जक है कि 'सुप्तावस्था' में रहने वाली सर्वोच्च प्रज्ञा सभी चीजों को एक अव्यक्त स्थिति में धारण करती है। दिव्य प्रज्ञा सभी चीजों को मानव-बुद्धि की तरह भागों और सम्बन्धों में नहीं देखती, बल्कि उनके अस्तित्व के मूल कारण में, उनके आदि सत्य और यथार्थ में देखती है।' (उपनिषदों की भूमिका)।

छान्दोग्य उपनिषद् में आत्मजिज्ञासु असुरराज विरोचन और देवराज इन्द्र का एक आख्यान है। इसमें दोनों अपनी जिज्ञासा-शान्ति के लिये प्रजापति ब्रह्मा के पास जाते हं। (छा. उप; 8.8 से 12)। इस आख्यान के उद्धरण के सन्दर्भ से श्री राधाकृष्णन् लिखते हैं—'अन्तिम सत्य सक्रिय सर्वव्यापी चेतना है, जिसे शारीरिक चेतना, स्वप्न-चेतना या प्रगाढ़ निद्रा की चेतना के साथ गडमड नहीं करना चाहिए। स्वप्नरहित प्रगाढ़ निद्रा में प्रज्ञा द्वारा परिवेष्टित आत्मा को विषयों की चेतना नहीं होती, पर वह अचेत नहीं होता। वास्तविक आत्मा निरपेक्ष आत्मा है, जो कोई अमूर्त काल्पनिक पदार्थ नहीं, बल्कि विश्वसनीय दिव्य आत्मा है। अन्य रूपों का सम्बन्ध विषयाश्रित सत्ता से है। आत्म जीवन है, कोई विषय नहीं है। यह एक ऐसा अनुभव है, जिसमें आत्मा एकमात्र ज्ञाता विषयी भी होता है और ज्ञान विषय भी होता है। आत्म केवल आत्मा के आगे ही अप्रच्छन्न है। आत्मजीवन आत्मज्ञान के सम्मुख एक विषय के रूप में नहीं रखा गया है। आत्मा न तो वस्तुपरक सत्य है और न कोई विशुद्ध व्यक्तिपरक ही चीज है। व्यक्ति-वस्तु-सम्बन्ध की सार्थकता केवल विषयों की दुनिया में, तार्किक ज्ञान के क्षेत्र में ही है। आत्म प्रकाशों का प्रकाश है और जगत् में जो प्रकाश है वह केवल उसी के द्वारा है। वह सतत और स्थायी प्रकाश है। वह न जीता है न मरता है, उसमें न गति है न परिवर्तन है। जब अन्य सब चला जाता है वह तब भी कायम रहता है। वह द्रष्टा है, दृष्ट वस्तु नहीं है। जो भी

विषय है वह आत्मा नहीं है। आत्म सतत साक्षी चेतना है।' (उपनिषदों की भूमिका, पृ 76-77)।

'आत्मा' शब्द की व्युत्पत्ति। जहाँ 'अन्' धातु से कही गयी है, वहाँ उसे 'अत्' धातु से व्युत्पन्न हुई भी कही गयी है। 'अन्' से जहाँ श्वांस लेना, हिलना, जीना आदि का अर्थ लिया गया है वहाँ 'अत्' का अर्थ 'लगातार चलते रहना' के साथ-साथ 'बाँधना' और 'प्राप्त करना' भी होता है।

अब अगर हम ऋग्वेदीय मन्त्रोक्ति **'आनीदवातं स्वधया तदेकं तस्माद्धान्यन्न परः किं चनास'** (ऋ., 10.129.2 उत्तरांश) के साथ ऐतरेय उपनिषद् (1.1.1) की इस मन्त्रोक्ति— **ॐ आत्मा वा इदमेक एवाग्र आसीत्। नान्यत्किंचन मिषत्। स ईक्षत लोकान्नु सृजा इति।** —को देखें तो ऋग्वेद का 'तत्' और ऐतरेय उपनिषद् का 'आत्मा' (अत् + मनिन्) पद में निहित मन् समरूप सिद्ध होते हैं। यहाँ 'आत्मा' पद में मन् की उभयेन्द्रियता स्पष्ट होती है। अत् और अन् की मन् (मनिन्) के साथ उपसर्गता या फिर 'अत्' या 'अन्' के साथ 'मन्' की प्रत्ययता मन् की आभ्यन्तरिक एवं बाह्य क्रियात्मकता को प्रकाशित करती है। वैदिक व्यवहारिता में 'अत्' का अर्थ 'प्राप्त करना' कहा गया है। 'अन्' का अर्थ—'श्वास लेना' या 'जीना' है।

इस तरह 'मन की प्राप्ति' या 'मन का श्वांस लेना' 'आत्मा' पद को उभयरूप में कार्यकारी सिद्ध करता है। मन बाहर का ज्ञान ग्रहण करता है और मन ही बाहर श्वास छोड़ता अर्थात् अपने को अभिव्यक्त करता है। 'अत्' या 'अन्' के बिना 'मन्' प्रतिबन्धित ही तो रहता है। 'तत्' प्रतिबंधित शक्ति का द्योतक है। आत्मा कार्यकारी क्रियाशक्ति है।

फिर, जब हम ऋग्वेदीय 'तत्' के कार्यकारी विस्तार की ओर बढ़ने के क्रम में ऋग्वेद के इस मन्त्र—

कामस्तदग्रे... सतो बन्धुमसति निरविन्दन् हृदि प्रतीष्यां कवयो मनीषा

(ऋ. 10.129.4)

पर ध्यान देते हैं तो हमें आर्ष दर्शन के तत्, अत्, असत्, सत् और मन् की शक्तिगत अवधारणाओं पर विशेष प्रकाश पड़ता दृष्टिगोचर होता है।

महाप्रलयकालीन 'तत्', असत् और 'मन्' वस्तुतः प्रतिबन्धित क्रिया-शक्ति के निरूपक हैं। क्रियाशक्ति अपने कारित्व या कारकत्व रूप के अभाव में कार्यकारी नहीं हो सकती, अपने को अभिव्यक्त नहीं कर सकती। शक्ति की अनभिव्यक्तता को उसकी प्रतिबन्धित अवस्था कहते हैं। 'आत्मा' मन् की पहली अभिव्यक्ति है। दूसरे शब्दों में कहें तो कह सकते हैं कि तत्-अत् या असत्-सत् या मन् की अत् या सत् से समन्विति ही आत्मा है तो कुछ गलत नहीं। मन्, तत् या असत् क्रिया या क्रियात्व का निरूपक है और

'अत्' या 'सत्' कारित्व का। ध्यातव्य है कि ये सब धातु (क्रिया) रूप हैं। 'आत्मा' पूर्ण कार्यकारी शक्ति है और कार्यकारी सृष्टि उसी का विस्तार है। इसलिये 'मन' को सृष्टि का मूल कहा गया है।

ऋग्वेदीय मन्त्रांश (10.129.4) **'सतो बन्धुमसति'** स्पष्टतः तत् की कार्यकारिता की विकसिति से सम्बद्ध है। 'तत्' रूप असत् से सत् का विकास बन्धुवत् है। यह आत्मा शक्ति के रूपान्तरण, समन्वयन और कार्य विस्तार की प्रशस्ति को निरूपित करता है। ध्यातव्य है कि पति, पिता, माता, भ्राता सगोत्रादि बन्धु की श्रेणी में ही आते हैं—

द्यौर्मे पिता जनिता नाभिरत्र बन्धुर्मे माता पृथिवी महीयम्॥

(ऋ.वे. 1.164.33)'

देवता कारकरूप हैं; और कार्यनिर्वाहक शक्ति के रूप में ये क्रिया के ही कार्यकारी रूप सिद्ध होते हैं। स्पष्ट है कि 'कारक' वस्तुतः क्रिया का कार्यकारी रूप है। फिर, 'भाव' और 'अभाव' से क्रमशः क्रिया और कारित्व का ही बोध होता है। भाव रूप असत् और अभावरूप सत् अपने बन्धुवत् रूप में समन्वित होकर कार्यकारी 'सत्य' को विस्तार देते हैं।

शक्ति का विस्तार होने के कारण सृष्टिगत वस्तुएँ शक्तिगत ही सिद्ध होती है। आधुनिक भौतिक विज्ञान द्रव्य (matter) को शक्ति का संचित रूप तथा शक्ति को सूक्ष्मतम द्रव्य मानते हैं। Matter is storage of energy and energy is tiny matter.

आर्ष दर्शन का स्वरूप वस्तुतः शक्ति की इसी कारणरूप चिन्तना पर निर्भर है। **'सतो बन्धुमसति निरविन्दन् हृदि प्रतीष्यां कवयो मनीषा'** मन्त्रांश हमें ऋषि-दृष्ट सत्-असत् के बन्धुत्वपूर्ण समन्वय के विचार-चित्र का दर्शन कराते हैं।

आर्ष दर्शन सृष्टि को चेतन रूप में देखता है। चेतना की अपनी अवधारणा में वह 'मन' को मूलरूप में देखते हुए उसे द्रष्टृ और कर्तृ दोनों शक्तियों से युक्त मानता है। फलतः आर्ष दर्शन की अवधारणा में 'मन' को ऐसी शक्ति के रूप में देखा गया है, जो अपने को विशुद्ध शक्तिरूप रूपान्तरण में ले जाकर अपने को कार्यनिवृत्त (प्रतिबन्धित क्रियाशक्ति) अर्थात् प्रालयिक (प्रलय की) अथवा सुषुप्त अवस्था में ले जा सकती है। साथ ही सृष्टि रचना के समय अर्थात् अपनी परिपक्वता में वह सृष्टि-प्रवृत्त हो क्रिया-कारित्व के रूपान्तरण और समन्वयन में ब्रह्माण्डीय सृष्टि का विस्तारक हो सकता है।

कार्यनिर्वाहक शक्ति (कार्यकारी शक्ति) के रूप में देवता (क्रिया-पुरुष अर्थात् कार्यकारी पुरुष या कार्यकारी शक्ति) ज्ञानमय कर्म अर्थात् 'यज्ञ' के अनुष्ठान में सहायता करते हैं। ऋग्वेदीय सूक्त के इस मन्त्र-कथन के प्रश्नों को देखें—'देवताओं ने जब

प्रजापति का यज्ञ किया तब उस यज्ञ की सीमा क्या थी? देवताओं की मूर्ति कैसी थी? यज्ञ की परिधियाँ क्या थीं? छन्द और उक्थ कौन-से होते हैं?—

कासीत् प्रमा प्रतिमा किं निदानमाज्यं किमासीत् परिधिः क आसीत्।
छन्दः किमासीत् प्रउगं किमुक्थं यद्देवा देवमयजन्त विश्वे।

(ऋ. 10.130.3)

स्पष्ट है कि 'यज्ञ' ज्ञानमय कर्म है, जो न केवल स्वयं यज्ञ की वरन् जीवन और जागतिक सृष्टि की भी व्याख्या देता है। सूक्त के मन्त्रों ने इस जागतिक सृष्टि-विस्तार में ऋषि-मनुष्य-पितर-देवता को एक समष्टिरूप से कार्यरत देखा है।—'प्राचीन काल में जब यज्ञ का आरम्भ हुआ तब हमारे पूर्वज (पितरो नः पुराणे) ऋषि और मनुष्यों ने विधिपूर्वक यज्ञ को सम्पन्न किया। वे ही इस यज्ञानुष्ठान के लिये समर्थ (चाक्लृप्रे) थे।

चाक्लृप्रेतेन ऋषयो मनुष्या यज्ञे जाते पितरो नः पुराणे।

(ऋ. 10.130.6 पूर्वांश)

'ऋषि-दृष्टि में 'मनुष्य' मननशीलता का, 'पितर' पूर्वकृत क्रिया-सारणि का और 'देवता' कार्यकारी क्रियाशक्ति का निरूपण करते हैं। मन्त्रद्रष्टा ऋषि की स्पष्टोक्ति है— **'पश्यन्मन्ये मनसा चक्षसा इमं यज्ञमयजन्त पूर्वे'** (ऋ. 10.130.6 उत्तरांश) जो प्राचीनकाल में यज्ञानुष्ठाता हुए मैं उन्हें अपने मनश्चक्षु से इस समय देख रहा हूँ।

'मनश्चक्षु' अर्थात् मनरूप चक्षु। दूसरे शब्दों में यह मनरूप चक्षु ही उस मनरूप क्रियाशक्ति का द्रष्टा है, जिसका विकास यह सम्पूर्ण जागतिक सृष्टि है। **'द्रष्टा पश्यति हि क्रियाः'** में आये 'द्रष्टा' की द्रष्टृ-शक्ति स्वयं क्रिया ही हो सकती है। यहाँ यही सिद्ध होता है। **'क्रिया पश्यति हि क्रियाः'।**

ज्ञानमय कर्म में क्रिया की कार्यकारिता का निश्चयन बार-बार के यज्ञानुष्ठान द्वारा ही सम्भव होता है। यह ऐसा ही है जैसे कि हम अपनी भौतिकी-रासायनिकी और जैविकी की प्रयोगशालाओं में अनेक प्रयोगों के पश्चात् एक पारिमाणिक निष्कर्ष पर पहुँचते हैं। उपर्युक्त ऋग्वेदीय सूक्त की उद्धरित मन्त्रोक्ति इसका ही निरूपण करती दिखती है—

सहस्तोमाः सहछन्दस आवृतः सहप्रमा ऋषभः सप्त दैव्याः।
पूर्वेषां पन्थामनुदृश्य धीरा अन्वालेभिरे रथ्यो न रश्मीन्॥

(ऋ.10.130.7)

'दिव्य रूप वाले स्तोतों और छन्दों को एकत्र कर बारम्बार किये गये यज्ञानुष्ठान और निश्चित की गयी क्रिया-सारणि के आधार पर ही, जैसे अश्व के लगाम को ग्रहण करता

हुआ सारथी रथ-संचालन को नियन्त्रित रखता है,वैसे ही मेधावी ऋषियों ने पूर्वजों द्वारा किये गये अनुष्ठान के अनुसार ही यज्ञानुष्ठान किया।' स्पष्ट है कि 'यज्ञ' वस्तुतः विज्ञानविध क्रिया-कलाप है, जहाँ सिद्धान्त प्रयोग द्वारा सम्पुष्ट होता है और एक निश्चित निष्कर्ष को जन्म देता है।

मन्त्र में आये 'सहस्तोमाः', 'सहछन्दस' और 'सहप्रमा' पद मन्त्रद्रष्टा ऋषियों की सर्वज्ञता का दर्शन कराते हैं। कारण-कार्य के सम्बन्धों के ज्ञाता ऋषि वस्तुतः निश्चिति के द्रष्टा हैं, संशय के नहीं। सूक्त की उक्तियों के अनुसार—यह यज्ञ एक सौ एक देव कर्मों और पितर-निदेशों द्वारा विस्तृत किया गया है। स्पष्ट है कि जीवन-यज्ञ का संचालन पितर-निदेशों पर ही सम्भव है। सूक्त में यज्ञ का निरूपण वस्त्र-बुनने से किया गया है। वस्तुतः यहाँ आभ्युदयिक निरूपण वस्त्र-निर्माण के रूप में हुआ है।

यज्ञ में सोम-मन्त्रों को महत्ता दी गयी है। मत्स्य पुराण ने 'सोम' को वसुवर्ग का देवता कहा है। मत्स्य पुराण की उक्ति है—

आपो ध्रुवश्च सोमश्च धरश्चैवानिलोऽनलः।
प्रत्यूषश्च प्रभासश्च वसवोऽष्टौ प्रकीर्तिताः॥

(5.21)

ऋग्वेदीय देवताओं में महत्त्व की दृष्टि से 'सोम' का स्थान अग्नि तथा इन्द्र के बाद ही आता है। इसे पराक्रम और अमृतत्व का कारण कहा गया है। 'सोम' इस तरह विप्रत्व और ऋषित्व का सहायक है। कौषितकि ब्राह्मण (7.10) में सोम और चन्द्र को अभेदित मानते हुए कहा गया है—"दृश्य चन्द्रमा ही सोम है; उसी का रस पेरा जाय।"

सोम को सृष्टि-निर्मता (लोक-स्रष्टा) कहा गया है। "त्वं सोम पितृभिः संविदानोऽनु द्यावापृथिवी आ ततन्थ।" (ऋ. 8.48.13)। 'हे सोम! पितृरूप से तुम द्युलोक और पृथ्वी लोक आदि के बनाने वाले हो।'

'बाराह पुराण के अनुसार सोम देहधारियों का जीवसंज्ञक है।' 'सोम' मनःशक्ति की प्रेरणा होने से ज्ञातृ और कर्तृ दोनों शक्तियों की वृद्धि का कारण है। ऋग्वेद की इस मन्त्रोक्ति को देखें—

पुत्रमिव पितरावश्विनोभेन्द्रावथुः काव्यैर्दसनाभिः।
यत् सुराम व्यपिबः शचीभिः सरस्वती त्वा मघवन्नभिष्णक्॥

(ऋ. 10.131.5)

अर्थात् "हे अश्विनी कुमारो! माता-पिता जैसे अपने पुत्र का पालन करते हैं, वैसे ही तुमने श्रेष्ठ सोमरस को पीकर अपने बल से इन्द्र की रक्षा की। हे इन्द्र! इस समय बुद्धि

को देने वाली सरस्वती भी तुम्हारे अनुकूल थी।" ध्यातव्य है कि 'मन' अपनी उभयेन्द्रियता में ज्ञातृ (द्रष्टृ) और कर्तृ दोनों शक्तियों का निरूपण करता है।

इस तरह 'सोम' वस्तुतः कार्यकारी क्रियाशक्ति अर्थात् 'मन' की कार्यकारिता का कारणरूप प्रेरक (कामना) शक्ति है। चन्द्ररूप से यह 'शक्तिमान्' (शक्ति+शक्त) शिव के मस्तक पर धृत है। ध्यातव्य है कि चद्र मन के कलारूप का भी द्योतक है।

यज्ञ में **'सहस्तोमाः'** प्रेरक क्रियाशक्ति का निरूपक हुआ है। **'सहछन्दस'** की महत्ता को स्वयं वेदोक्ति स्पष्ट करती है—**'उष्णिक'** छन्द सविता का, **'गायत्री'** छन्द अग्नि का, **'अनुष्टुप'** छन्द सोम का, **'उक्थ'** छन्द सूर्य का और **'बृहती'** छन्द बृहस्पति का, विराट् छन्द मित्रावरुण का, 'त्रिष्टुप' छन्द दिवस और सोम का और 'जगती' छन्द अन्य देवताओं का सहायक है।

इस तरह देव, ऋषि और पितरों द्वारा किये गये यज्ञानुष्ठान में 'मनुष्य' मनन-शक्ति का; 'देव' कार्यकारी क्रियाशक्ति का; और 'ऋषि' द्रष्टृ शक्ति का निरूपक है। इन तीन शक्तियों की समष्टि में ही कार्य की सफलता निहित होती है। ध्यातव्य है कि ऋषि-प्रत्यक्ष ही प्रमा है और वह निश्चिति का निरूपक है। सृष्टि वस्तुतः क्रिया की नियमविध कार्यकारिता का परिणाम है। यह जीवन का सत्य है। तभी तो ऋषि मन्त्रद्रष्टा के रूप में और 'द्रष्टा' क्रिया के द्रष्टा के रूप में परिभाषित हुआ है।

ऋषयो मन्त्रद्रष्टारः। द्रष्टा पश्यति हि क्रियाः

वैश्विक स्तर पर आर्ष दर्शन को छोड़कर अन्य हर दर्शन ने अपने सांशयिक तार्किकता में 'शक्तिमान्' या 'कारक' को ही सर्वोच्च स्थान दिया है। इसके लिये उन्होंने 'शक्ति' को स्वतन्त्र पहचान न देकर उसे शक्तिमान् से अभेदित होने का तर्क दिया है—

शक्तिश्त शक्तिमद्रूपाद् व्यतिरेकं न गच्छति।
तादात्म्यमनयोर्नित्यं वह्निदाहकयोरिव॥

(अभिनव गुप्त)

परिणामस्वरूप विभिन्न सम्प्रदायगत आचारिक धर्मों में वह सर्वोच्च 'सत्ता', ईश्वर, गॉड, अल्लाह आदि नामों से संज्ञापित होता हुआ सब लोकों से इतर हो गया है। ऋषिकालीन दर्शन के बाद के दर्शनों के लिये इस सत्ता की लोकेतरता का प्रभाव इतना बढ़ता गया कि स्वयं यह लोक ही लोकेतरीय शक्ति की दया का पात्र समझा जाकर अमानवीय हाथों का खिलौना बनता गया है।

आज 'स्वयम्भू' शब्द का अर्थ महादानी महादेव से जोड़कर उनकी खुशी के नाम पर अपने कर्तव्य कर्म को छोड़ अनर्गल क्रिया-कलाप में लिप्त होना हमारा धर्म हो गया

है। कार्यनिर्वाहक शक्तिरूप देवताओं की पारमार्थिक उपयोगिता पर ध्यान देना छोड़कर हमने उन्हें मन्दिरों में बैठा दिया है और अपने-आपको कर्ता का रूप दे दिया है। फिर, हमें उनकी ओर से सब कुछ करने भर की छूट का आशीर्वाद ही तो चाहिये था।

भक्ति के नाम पर अन्धविश्वास की दुनियाँ में जीना हमें आज अधिक सुखकर लगता है। ज्ञान की दुनियाँ हमें अच्छी नहीं लगती। ज्ञान की बातें आज हमें कर्णकटु लगती हैं। ज्ञान-विज्ञान और दर्शन के बीच के सम्बन्ध को हम देखना-जानना और समझना ही नहीं चाहते।

'धर्म' हमारे लिये साम्प्रदायिक आचारिता से भिन्न कुछ नहीं रह गया है। एक ओर जहाँ वैषयिक दर्शन-विज्ञान आदि विश्व को उनकी दैशिक सीमाओं से अलग करने के प्रयास में हैं, वहाँ हमारी सीमाएँ जाति और व्यक्ति के आसपास घूमने लगी हैं। राष्ट्रीयता के नाम पर जहाँ विश्व के सारे देश अपने-आपमें ही वैश्विक पहचान जताने में लगे हैं, वहाँ अपने उत्तरदायित्वों से अनभिज्ञ हर व्यक्ति अपने-आपको अपने-आप में ही सबसे बड़ा अधिकारी समझ रहा है। हम भूल रहे हैं कि हम मानवरूप में ज्ञानमय कर्म के बीच जीने वाले अस्तित्व हैं, अज्ञानता हमारे लिये अभिशाप है।

ब्रह्मा के सृजन होने की स्थिति में हमें ब्रह्मज्ञ ही होना है। जन्मना हम सब अज्ञानमय शूद्र हो सकते हैं, किन्तु छूद्र नहीं; क्योंकि शूद्र तो विराट् व्यक्तिरूप वैश्विक समाज की पादरूप प्रतिष्ठा है, कार्यकारीरूप में ब्रह्म है। मुख-बाहु-उरु अपनी समष्टि में भी बिना पैर के सार्व या परमार्थ जैसा कुछ कर्म नहीं कर सकते, मात्र स्थावर बने रह सकते हैं। उपनिषद ने पैर (पाद) को प्रतिष्ठा या फिर कार्यकारी शक्ति या फिर आत्मा या ब्रह्म के रूप में देखा है। चौथी व्याहृति के रूप में 'महः' (भूः, भुवः, सुवः और महः) को ब्रह्म या आत्मा कहा है। 'मह इति तद्ब्रह्म। स आत्मा।"

सृष्टि-रचना और विराट् पुरुष-रूप कार्यकारी क्रिया-शक्ति का एक वैज्ञानिक विवरण हमें ऋग्वेद के नासदीय और पुरुष सूक्तों में प्राप्त होता है।

द्रष्टा ऋषि कार्यकारी-रूप क्रिया-शक्ति को देखकर ही सर्वज्ञ होता है। सर्वज्ञता वस्तुतः कारण-रूप क्रिया-शक्ति के विजानन में निहित है। विजानन अर्थात् प्रत्यक्ष दर्शन से प्राप्त ज्ञान। विज्ञान इस रूप में ही आज भी परिभाषित होता है।

सिद्धान्त और प्रयोग, प्रयोग और सिद्धान्त प्रत्यक्ष को परिभाषित करते हैं। वस्तुतः क्रियाशक्ति को उसके प्रतिबन्धित और कार्यकारी स्थितियों में देखना और जानना ही विज्ञान है। वस्तु की वास्तविकता का पारमार्थिकरूप इससे ही विज्ञापित होता है। ऋषि इस रूप में ही वेदों के मन्त्रद्रष्टा हैं। मन्त्रों के देवता इस रूप में ही कार्यनिर्वाहक अर्थात् कार्यकारी क्रियाशक्ति या क्रिया-पुरुष हैं। छन्दमय वाक् या मन्त्र वस्तुतः ऋषियों द्वारा प्रत्यक्षित उन

देवताओं के क्रिया-कलाप का सूत्र वाक्य है। देवता मनोदृष्टि से देखे जाते हैं, फलतः मन्त्र मनोज्ञान के रूप में ही व्याख्यायित भी होते हैं। ध्यातव्य है कि ऐन्द्रियक दृष्टि खण्डित होती है, मनोदृष्टि सामष्टिक। व्यष्टि की स्थूलता को 'मन' उसकी ही क्रियात्मक समष्टि में देखकर उसकी (व्यष्टि की) पारमार्थिक व्याख्या कर पाता है। नीतिशास्त्र के सन्दर्भ से आचार्य शुक्र इसे ही इस तरह पारिभाषित करते हैं—'**क्रियैकदेशबोधिनी शास्त्राण्यन्यानि संति हि**।' (शु.नी. 1.4)

शास्त्र वैषयिक होते हैं और विषय ऐन्द्रियक। 'मन', जहाँ सब इन्द्रियों का नियन्ता है, वहाँ उन सबों की दृष्टि का सामष्टिक द्रष्टृ रूप भी है। यही कारण है कि छान्दोग्य उपनिषद् (अध्याय-7) के नारद अपने को शास्त्रज्ञ ही मानते हैं, आत्मज्ञ या ब्रह्मज्ञ नहीं। (आत्मा→अत्+मनिन्; ब्रह्म→बृंह+मनिन्)—'**सोऽहं भगवो मन्त्रविदेवास्मि नात्मविच्छ्रुतं ह्येव...**' (छा.उ. 7.1.3)। "हे भगवन्! मैं केवल मन्त्रवेत्ता ही हूँ, आत्मवेत्ता नहीं हूँ।"

आर्ष दर्शन मन अर्थात् कार्यकारी क्रियाशक्ति के विकासक्रम को ही सृष्टि के विकास का कारण मानता है। सृष्टि अपनी वास्तविकता में वैषयिक है और इन्द्रियाँ मन की ही द्रष्टृ और कर्तृ शक्तियाँ हैं। सृष्टिगत वैषयिक शक्तियाँ इन्हीं इन्द्रियों की विषय होती हैं। इन्द्रियों की यह बाह्योन्मुखता मन को बाह्योन्मुख बना देती है और वह इन्द्रियों के साथ वैषयिक संसार में लिप्त हो जाता है। 'व्यक्ति' तब मननधर्मा मानव नहीं रह जाता। वह शरीर-धर्म बन जाता है, जिसे आर्ष दर्शन आसुरी प्रकृति मानता है। दैवी धर्म तो मानव-मन से ही उज्जागरित हो पाता है।

मननधर्मा मानव मनुरूप होता है। उसका मन असंयमित और बाह्योन्मुखी न रहकर संयमित तथा अन्तर्मुखी होता है। इन्द्रियाँ संयमित तथा मनोनिष्ठ होती हैं। मनोनिष्ठ इन्द्रियाँ मन की द्रष्टृ-शक्ति बन जाता हैं। मन का यह रूप ही 'धर्म' (धृ+मन्) होता है। धृत मन का ऐन्द्रियक प्रत्यक्ष ही मति (मन्+क्तिन्) का वास्तविक प्रत्यक्ष होता है। वास्तविक प्रत्यक्ष ही विज्ञान होता है। यह वास्तविक प्रत्यक्ष ही आत्मा (अत्+मनिन्) का विषय बनता है। 'शारीरक' पद की अध्यात्मरूप व्याख्या भी यही है। अध्यात्म वस्तुतः द्रव्यात्मक शरीर और क्रियात्मक शरीरों की समन्विति का निरूपक है। अध्यात्म जीवन-दर्शन है।

उपनिषद् की मन्त्रोक्ति है—"**विज्ञान यज्ञं तनुते। कर्मांणि तनुतेऽपिच। विज्ञानं देवाः सर्वे। ब्रह्मज्येष्ठमुपासते। विज्ञानं ब्रह्म चेद्वेद।**" (तै.उप. 2.5)। विज्ञान ही यज्ञों का विस्तार करता है और कर्मों का भी विस्तार करता है। सब इन्द्रियरूप देवता सर्वश्रेष्ठ ब्रह्म के रूप में विज्ञान की ही उपासना करते हैं।

वस्तुतः विज्ञान आनन्दरूप ब्रह्म की प्राप्ति का साधन है। आत्मा के पाँच कोशों में से प्रत्येक अर्थात् अन्न, प्राण, मन, विज्ञान और आनन्द, 'ब्रह्म' है।—"**अन्नं ब्रह्मेति**

व्यजानात्।'' ''प्राणो ब्रह्मेति व्यजानात्।'' ''मनो ब्रह्मेति व्यजानात्।'' ''विज्ञानं ब्रह्मेति व्यजानात्।'' ''आनन्दो ब्रह्मेति व्यजानात्''। इन सबों का विजानन ही अध्यात्म है।

ऋषि-दृष्टि वस्तुतः स्थूल कार्यकारी सृष्टि को सूक्ष्म कार्यकारी शक्त्यात्मक सृष्टि के विकास-रूप में देखती है। फिर, इस कार्यकारी शक्त्यात्मक सृष्टि को भी वह विशुद्ध अर्थात् प्रतिबन्धित क्रियाशक्ति के विकासरूप में देखती है। इस तरह मूल कारणरूप शक्ति अर्थात् प्रतिबन्धित क्रियाशक्ति को परब्रह्म के रूप में देखते हुए ऋषि-दृष्टि ने इस सूक्ष्मतम प्रतिबन्धित क्रियाशक्ति को सूक्ष्मतम कारण कहा है। स्थूल कार्यकारी द्रव्यात्मक सृष्टि को आर्ष दर्शन ने कार्यब्रह्म के रूप में देखा है। शक्ति की पूर्णता को देखते हुए कारण-ब्रह्म और कार्यब्रह्म के रूप में उसने क्रमशः 'अदः' और 'इदम्' के रूप में व्याख्यायित किया है। कारण और कार्य की रूपान्तरणीयता दोनों को पूर्ण सिद्ध करते हैं। पूर्णता की इस व्याख्या में वस्तुतः क्रिया-कारित्व की समन्विति को अहम् स्थान दिया गया है। क्रिया-कारित्व की समन्विति ही कार्यकारी हो सकती है, चाहे वह कार्य का शक्त्यात्मक सूक्ष्म रूप हो अथवा कार्य का द्रव्यात्मक स्थूल रूप। 'कार्य' को आर्ष दर्शन ने 'जगत्' या 'पुरुष'रूप देखा है। प्रतिबन्धित क्रिया शक्ति (मात्र क्रियात्व) को सूक्ष्मतम नित्यरूप में सब का 'कारण' कहा है।

आगे आर्ष दर्शन ने स्थूल कार्यकारी सृष्टि की पारमार्थिक उपयोगिता को प्राथमिकता देते हुए उसे सूक्ष्म कार्यकारी कारण सृष्टि की अपेक्षा से वरीय स्थान दिया है। इसे ही उपनिषद् ने भूः, भुवः और स्वः की अपेक्षा से 'महः' को ब्रह्मरूप में देखा और तुरीय स्थानी कहा है।

भूर्भुवः सुवरिति वा एतास्तिस्त्रो व्याहृतयः। तासामु ह स्मैतां चतुर्थी माहाचमस्यः प्रवेदयते। मह इति। तद्ब्रह्म। स आत्मा। अङ्गान्यन्या देवताः।

(तै.उप. 1.5)।

इस आधार पर ही उपनिषद् ने 'आदित्य', 'चन्द्रमा', 'ब्रह्म', 'अन्न' को क्रमशः लोक, ज्योति, 'वेद' और 'प्राण' से सन्दर्भित भूः, भुवः, स्वः के सन्दर्भ से 'महः' अर्थात् ब्रह्मरूप माना है। इनसे ही इनके 'भूः', 'भुवः' और 'स्वः' रूप महिमान्वित होते हैं।

उपर्युक्त 'महः' रूप ब्रह्मस्थानी व्याहृति को ही 'तुरीय' कहा गया है। 'तुरीय' वस्तुतः कार्यरूप तथा शेष तीन (भूः, भुवः, स्वः) कारणरूप से व्याख्यायित होते हैं। आर्ष दर्शन ने 'कारण' को ज्ञान अर्थात् क्रिया की परिधि में, और कार्य को कर्म की परिधि में रखा है। फिर कारण को भी क्रिया-कारित्व के रूपों में देखकर उसकी समन्विति को सत्यरूप में

प्रतिपादित किया है। 'सत्य' अर्थात् सत्+यत्, अर्थात् 'कारित्व+क्रिया'। 'सत्' कारकत्त्व का तथा 'यत्' क्रिया या क्रियात्व का निरूपक है।

इस तरह, आर्ष दर्शन 'कारक' को क्रिया के ही विकसित रूप में देखता है। दूसरे शब्दों में क्रिया की ही कार्यकारीत्वरूप में कारक है।

जहाँ तक दृष्टि गोचरता का प्रश्न है, कार्य अपने कारण को नहीं देख पाता; किन्तु 'कारण' कार्य की स्थिति को पूर्णतः देखता जानता है। ऋषि-दृष्टि इन्हें देखती है। यही कारण है कि ऋषि देव-दानव-मानव तीनों से अलग उन तीनों का द्रष्टा है। 'देव' क्रियाशक्ति के, 'दानव' शरीर-शक्ति के और 'मानव' मनःशक्ति के निरूपक हैं।

मनःशक्ति से निरूपित 'मानव', वस्तुतः शरीर और मन दोनों शक्तियों की समन्विति है। इस तरह 'मानव' में देव और दानव दोनों समाहित है। 'ऋषि' मानवीय गुणों को प्राथमिकता देते हुए 'देव' को प्रश्रय देते हैं और, दानव को 'देव' का सम्पूरक बना देखना चाहते हैं। देवासुर संग्राम वस्तुतः मानव में निहित मनःशक्ति और शारीरिक शक्ति को प्राथमिकता दिये जाने का संघर्ष है।

मनःधृति पारमार्थिकता को और मन की असंयमिता शारीरिकता अर्थात् वैयक्तिकता को प्रश्रय देती है। ऋषि क्रिया-कारित्व की समन्विति की महत्ता को देखते हुए मन और शरीर दोनों बलों की समन्विति में व्यक्ति की आभ्युदयिक स्थिति को स्पष्टतः देख सकने में समर्थ हैं।

शरीर को इन्द्रिय रूप देखा गया है। इन्द्रियाँ शरीर रूप होती हैं। इन्द्रियोन्मुख मन शरीर तक सीमित हो आसुरी रूप धारण कर लेता है। किन्तु आत्मोन्मुख मन परमार्थ में लीन हो ब्रह्मरूप धारण कर लेता है। ऋषि इसी ब्रह्म के द्रष्टा हैं। आर्ष दर्शन मानव को असुररूप नहीं, वरन् ब्रह्मरूप देखना चाहता है।

आर्ष दर्शन इस व्यक्ति को मनुष्यजा के रूप में कन्या का तुरीय पति (सोम, गन्धर्व, अग्नि, मनुष्यजा); तुरीय वाक्शक्ति (परा, पश्यन्ती, मध्यमा, वैखरी) का वक्ता; और सार्वभाव से कर्म में लगा तुरीय वर्ण 'शूद्र' है। विराट् पुरुष के प्रतिष्ठा रूप पाद (पैर) को उसके शरीर के चौथे (तुरीय) भाग के रूप में शूद्र कहा गया है। स्पष्ट है—व्यक्ति अपने-आप में ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य और शूद्र की समष्टि है। ऋषि इस विराट् का ही द्रष्टा है; क्योंकि उसका यह विराट् क्रियारूप होने से अभेदात्मक अर्थात् अद्वैत है। उसकी अभेदात्मकता जहाँ सृष्टि के वैकासिक रूप को उजागर करती है, वहाँ मूलतः सृष्टिगत भेद में अभेदात्मक मूल अर्थात् 'शक्ति' की निहिति का भी दर्शन कराती है।

बृहदारण्यक उपनिषद् की मन्त्रोक्ति का अंश है—"**इमे लोका इमे देवा इमे वेदा इमानि भूतानीदं सर्वं यदयमात्मा।**" (4.5.7)।

"ये लोक, येदेव, ये वेद, ये भूत और ये सब जो कुछ भी हैं; यह सब आत्मा ही है।' और, यह आत्मा निश्चय ही अविनाशी और अनुच्छेदरूप धर्मवाला है।

"अविनाशी वा अरेऽयमात्मानुच्छित्तिधर्मा।"

(वृ.उप. 4.5.14 उत्तरांश)

आत्मा मनः धर्मा है। ऐसी स्थिति में वह अविनाशी और अनुच्छित्तिधर्मा है। यह खण्डप्रलय में अप्रभावित रहता है। मात्र महाप्रलय में यह अपने कारित्व रूप को अपने क्रियारूप में आत्मसात कर अपने कार्यकारी रूप से विमुक्त हो सुसुप्तावस्था में चला जाता है।

बृहदारण्यक उपनिषद् ने "इमे लोका इमे देवा इमे वेदा इमानि भूतानि इदं सर्वं यत् अयम् आत्मा" कहकर वस्तुतः लोक, देव, वेद और भूत अर्थात् सबके सब अस्तित्वों का कारण इस आत्मारूप मनःशक्ति को ही घोषित किया है।

यहाँ 'लोक', 'देव', 'वेद', 'भूत' का सन्निध्य महत्त्वपूर्ण है। लौकिक व्याहृतियाँ देव रूप कार्यकारी क्रियाशक्ति का परिणाम हैं। फिर, मौत अर्थात् प्राणिगत सृष्टि और सम्पूर्ण वैषयिक सृष्टि का सृष्टिगत विकास, सब कुछ, इन्हीं कार्यकारी क्रियाशक्तियों का विस्तार है। 'वेद', वस्तुतः इन्हीं के विकासक्रम का प्रत्यक्षकृत व्याख्याता है। 'वेद' वस्तुतः ऋषि-दृष्ट अर्थात् ऋषियों द्वारा प्रत्यक्षित जीवन-दर्शन का विज्ञानमय दार्शनिक विवरण है। 'दर्शन' की अभिव्यक्ति विज्ञानमय ही हो सकती है।

आर्ष दर्शन ने जागतिक सृष्टि को शक्तिगत देखते हुए उसे तेजोमय माना है। यह तेजोमय जगत् वस्तुतः पञ्च महाभूतों और उनकी तन्मात्राओं (शक्तिगत रूपों) की समन्विति से विकसित माना गया है। बाह्य रूप 'शरीर' तथा आन्तःरूप 'अन्तःकरण' कहलाता है। 'अन्तःकरण' मन का पर्याय भी है। 'अन्तःकरण' पञ्चमहाभूतों की तन्मात्राओं की सम्यक् समन्विति से विकसित कहा गया है। तन्मात्राएँ वस्तुतः महाभूतों की वह कार्यकारी क्रियाशक्ति है, जिससे क्रिया अपनी कार्यकारिता के लिये अपने ही रूपान्तरण द्वारा विकसित करती है। इस तरह जागतिक स्थूल कार्यकारी सृष्टि में पञ्च महाभूत कारकत्व के तथा उनकी तन्मात्राएँ क्रियाशक्ति को निरूपित करती हैं। वेदान्तसार की उक्ति है—

मनोबुद्धिरहङ्कारश्चित्तं करणमान्तरम्।
संशयो निश्चयो गर्वः स्मरणं विषया अमी।

अर्थात् मन, बुद्धि, अहङ्कार और चित्त अन्तःकरण हैं। संशय, निश्चय, गर्व और स्मरण ये चार क्रमशः इनके विषय हैं।

पाँच महाभूतों में 'अग्नि' तत्त्व को आर्ष दर्शन ने अग्नि, सूर्य और विद्युतरूप में देखा है। अन्तःकरण अर्थात् 'मन' की विकसिति में अग्नि का वैद्युतिक रूप ही भागीदारी कर सकता है। आधुनिक प्राणि विज्ञान जैविक चेतना को संस्थागत रूप में व्याख्यायित करता है। इसे वह चेता संस्थान अथवा 'नर्वस सिस्टम' (Nervous System) के रूप में संज्ञापित करता है। इस व्याख्या में तन्त्रिका कोशिका (Nerve Cell या neuron) की स्थिति को स्पष्ट करते प्राणि विज्ञान की उक्ति है— "Neuron is one of the basic functional unit of the nervous system specialised to transmit electrical nerve impulses and carry information from one part of the body to another. (A Dictionary of Human Body and its working)

हमने "आनीदवातं स्वधया तदेकं" में "तत्" की क्रियात्मक स्थिति को विवेचितरूप में देखा है। इस 'तत्' की स्थिति की व्याख्या सूक्त (ऋ. 10.129) के अगले मन्त्र (3) में मिलती है।

तम आसीत् तमसा गूलहमग्रेऽप्रकेतं सलिलं सर्वमा इदम्।
तुच्छ्येनाभ्वपिहितं यदासीत् तपसस्तन्महिनाजायतैकम्।।

(ऋ. 10.129.3)

'तमसा गूढ़म् तम असीत्' पदसमूह वस्तुतः घोर अन्धकार की स्थिति का चित्रण करता है। अन्धकार से ढका अन्धकार था; उस वायुविहीन अन्धकार में लक्षण में भी न आने वाला वह "तत् एकम्" भी अपने अव्यक्त (अप्रकेतम्), अन्तभुक्त (स्वधया) और अन्तःप्रवाहित (सलिलम्) रूप में उस घोर अन्धकार से ही आवृत था। 'वह अन्तःमुक्त और अन्तःप्रवाहित अव्यक्त' अर्थात् शक्तिरूप वह 'तत्' अपने आपमें व्याप्तिशील अर्थात् व्याप्ति के योग्य था। वह तेजोरूप था। अपनी तेजोरूपता में ही वह सृष्टिकालीन अवस्था में सर्वत्र व्याप्त हुआ भी।

'तमसा गूढम् तम आसीत्' की स्थिति में अन्धकार की स्थिति अन्धकारमय तभी हो सकती है जबकि उस अन्धकार की अपनी कोई ज्योति न हो और न ही उससे कोई प्रकाश परावर्तित होकर लौट सके। 'तत्' अपनी अव्यक्तता में अपने को अभिव्यक्त नहीं कर सकता था। अव्यक्तता क्रिया शक्ति की विशेषता है; क्योंकि कारकत्व से समन्वित हुए बिना वह कार्यकारी अर्थात् अपने को अभिव्यक्त करने की स्थिति में होती भी नहीं। अव्यक्तता उसे असत् के रूप में परिभाषित होने को बाध्य करती है। असत् की अभिव्यक्ति अपने ही बन्धुस्वरूप सत् की समन्विति में हो पाती है। इसकी व्याख्या **'कामस्तदग्रे...कवयो मनीषा'** से सन्दर्भित मन्त्र (10.129.4) में मिलती है। फिर, इसकी व्याख्या हमें तैत्तिरीयोपनिषद् की शिक्षावल्ली के 'सन्धि' और 'व्याहृति' प्रकरणों में भी मिलती है। 'व्याहृति' वस्तुतः 'अभिव्यक्ति' का ही पर्याय है। 'तत्' वस्तुतः शक्ति की प्रतिबन्धितावस्था

का निरूपक है और 'तत्त्व' (तत् + त्वत्) अर्थात् 'तत् + तत्' (तु + वत् = त्वत्) शक्ति की कार्यकारी अवस्था है।

'अन्धकार भी अन्धकार से आवृत्त था' को हम आज 'ऐस्ट्रोनोमी' (Astronomy) के 'डार्क मैटर' (Dark Matter) की अवधारणा से भी सम्पुष्ट होता देख सकते हैं। 'ऐस्ट्रोनोमी' (Astronomy) अपने 'डार्क मैटर' (Dark Matter) को इस रूप में व्याख्यायित करता है— Material which may exist in the universe but be 'invisible' in the sense that not only does it not shine with its own light nor yet reflect light, but further it reacts so rarely or weakly with the visible matter that it is difficult to detect in any way. Its main influence would be by gravitational attraction. (Dictionary of Astronomy E : Brockhampton Reference).

सृष्टि का वैकासिक रूप ऋषि के समक्ष कार्यकारी क्रिया-शक्ति के क्रिया-कलाप के रूप में प्रत्यक्ष होता है। ऋषि ने इस कार्यकारी क्रिया-शक्ति को ही क्रिया-पुरुष या ब्रह्म कहा है। इसे ही उसने आत्मा कहा है। इसे ही उसने 'सत्य', 'ज्ञानरूप' और विज्ञानस्वरूप देखा है।

सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म। यो वेद निहितं गुहायां परमे व्योमन्।
सोऽश्नुते सर्वान् कामान् स ब्रह्मणा विपश्चितेति।
(तै.उप. 2.1)

ब्रह्म सत्य है, वह ज्ञान स्वरूप है। वह अनन्त है। वह बाहर विशुद्धाकाश में भी है और मननशील मनुष्य के हृदयगुहा में भी है। ब्रह्म विज्ञान स्वरूप है। ब्रह्म की सर्वत्रता-सर्वव्याप्तता का द्रष्टा-ज्ञाता सबों में अपने को और अपने में सब की उपस्थिति को देखते हुए समस्त भोगों का अनुभव करता है। स्पष्ट है कि वह स्वयं भी ब्रह्मरूप हो जाता है और तब 'ब्रह्म' ही 'ब्रह्म' को देख रहा होता है। **''क्रिया पश्यति हि क्रियाः''**

आर्ष दर्शन ने इस स्थिति को परब्रह्म और 'ब्रह्म' अथवा 'शब्द-ब्रह्म और जीव-ब्रह्म' अथवा कारण-ब्रह्म और 'कार्य-ब्रह्म' अथवा 'ज्ञान और कर्म', 'विद्या और अविद्या', 'भाव और अभाव', 'वाक् और प्राण' या फिर क्रिया-कारित्व आदि पूरक युग्मरूपों में देखा और व्याख्यायित किया है।

इस तरह हम कह सकते हैं कि— 'द्रष्टा' की द्रष्टृ शक्ति 'क्रिया' है; कर्ता की कर्तृ-शक्ति 'क्रिया' है; धर्ता की धर्तृ-शक्ति 'क्रिया' है, भर्ता की भरण-शक्ति 'क्रिया' है, हर्ता की हरण-शक्ति 'क्रिया' है। 'क्रिया' शक्ति के बिना कोई भी कार्यशक्ति नहीं। स्वयं कारक की कारकत्व शक्ति भी 'क्रिया' ही है। स्पष्ट है सृष्टि के कार्यकारी अवयव अपने कारकत्व रूप में सापेक्षिक हैं, उनका क्रियात्व तो नित्य निरपेक्ष और निर्विकार है।

'असद्वा इदमग्र आसीत्। ततो वै सदजायत।'

असत्-सत् ही बन्धुगत स्थिति को इसका ही साक्ष्य माना जा सकता है। एक वैज्ञानिक चाहे वह जिस विषय का भी विज्ञानी हो सापेक्ष का ही द्रष्टा होता है, निरपेक्ष का नहीं। एक दार्शनिक विज्ञानवेत्ता अथवा वैज्ञानिक द्रष्टा (दार्शनिक) ही निरपेक्ष और सापेक्ष क्रिया-कलाप को देख समझ सकता है। स्पष्ट है कि आज दर्शन और विज्ञान को जीवन के स्तर पर आकर एक साथ खड़ा होना होगा, अन्यथा जीवन-द्रष्टा 'दर्शन' तथा जीवन-रक्षक 'विज्ञान' दोनों ही 'जीवन' से दूर हो जायेंगे और 'जीवन' अपनी समाप्ति से पहले ही अपना मूल्य खो देगा और वास्तविकता यही है कि जीवन अपना मूल्य खोता जा रहा है।

एक समय था जब पाश्चात्य दार्शनिक विज्ञान की अवधारणाओं को अपने दर्शन की अवधारणाओं के मापदण्ड से मापते थे, आज विज्ञान उनकी अवधारणाओं की अनर्गलताओं को नकारने लगा है। आश्चर्य नहीं कि आज का कोई भी दर्शन अपनी अवैज्ञानिक अवधारणाओं की चपेट में अपनी आयु को ही क्षीण करता जा रहा हो। 'दर्शन' की परमार्थिकता और अध्ययन की अनिवार्यता से आँखें चुराकर उसे मात्र 'भाषा-विश्लेषण' के स्तर पर लाकर रखने वाले दार्शनिक उनके ही कतार में तो खड़े नहीं हैं?

एक उदाहरण यहाँ मैं लेनिन की एक कृति से प्रस्तुत करना चाहूँगी : "Take Paul Carus, ... this Machist criticises Ostwald in the very same way as Bogdanov. "...Materialism and energetics", writes Carus, "are exactly in the same predicament" (The Monist, Vol. XVII, 1907, No 4, p. 536). "We are very little helped by materialism when we are told that everything is matter, that bodies are matter,and that thoughts are merely a function of matter, and Professor Ostwald's energetics is not a whit better when it tells us that matter is energy, and that the soul too is only a factor of energy." (533). [Marx, Engels Lenin : On Dialectical Materialism 1977. p-341]

'जीवन' को विज्ञानविध ही देखा जा सकता है, जैसा कि भारतीय ऋषियों ने अपने दार्शनिक विज्ञानता में देखा है। ध्यातव्य है कि 'दर्शन' और 'विज्ञान' एक दूसरे के पूरक हैं। 'विज्ञान' वास्तविकता का विज्ञान देता है और 'दर्शन' उसे ही परमार्थ तक ले जाकर परमार्थ का विज्ञान बना देता है।

दर्शन और विज्ञान की प्राणमयी वाक्-अभिव्यक्ति ही अपनी पारमार्थिकता में साहित्य है। 'साहित्य' अपनी स-हितार्थक अभिव्यक्ति में पारमार्थिक ही होता है, मात्र शब्द और अर्थ का साहचर्य नहीं। सच कहूँ तो विज्ञान, दर्शन और साहित्य का त्रिक ही सत्यम् शिवम् सुन्दरम् के त्रिक द्वारा निरूपित होता है। 'विज्ञान' सत्य को, 'दर्शन' परमार्थरूप शुभ को,

और 'साहित्य' उसी शुभ की आनन्ददायिनी आभिव्यक्तिक सौन्दर्य को निरूपित करता है। इन तीनों की समन्विति ही शास्त्र है और, यह शास्त्र भी अपनी पारमार्थिकता में 'शासनात् शंसनात् शास्त्रं शास्त्रमित्यभिधीयते' (पराशरोपपुराण 18.2) के आधार पर आदेशात्मक और वर्णनात्मक रूप में प्रकाशित होता है। शास्त्र एक साथ विधि-निषेध का प्रत्यक्षित-विजानित पारमार्थिक यथार्थ का प्रक्रियात्मक प्रकाशक है।

शास्त्र अपनी पारमार्थिकता में नीतिगत रूप से आभ्युदयिक होते हैं। जीवन से सन्दर्भित हर विषय को अपनी शास्त्रीय व्याख्या में 'शंसनात' और 'शासनात्' दोनों रूपों में व्याख्यायित होना है। जो आभ्युदयिक है वह अनुकरणीय है; जो अनुकरणीय है, वह व्यावहारिक है। जो व्यावहारिक है, वह दर्शनीय है; और जो दर्शनीय है वह वर्णनीय या व्याख्येय है। शब्द चयन साहित्य का और शब्द निर्माण दर्शन का कार्य है। व्याकरण निरुक्त दर्शन से सम्बद्ध है। यास्क और भर्तृहरि पहले दार्शनिक तब वैयाकरण या निरुक्तकार। इस तरह शास्त्रीय व्याख्या मात्र 'शंसन' या 'शासन' के लिये नहीं होती, नहीं होनी चाहिये। वह तो दर्शन की अभिव्यक्ति है, दर्शन की प्रस्तुति है।

'दर्शन' विषयों का ठीक उसी तरह क्रियाशील दर्शक है, जैसे कि विज्ञान वस्तु की वास्तविकता का सक्रिय दर्शक है। फिर 'दर्शक' परीक्षक न हो तो वस्तु का दर्शन अधूरा रह जाता है। अधूरापन शाश्वत नहीं होता। शाश्वती का पर्याय बनी पृथ्वी अपनी पञ्चभौतिकीय समन्विति की पूर्णता में ही शाश्वत है। उसकी यह पूर्णता वस्तुतः उसके शक्तिगत स्वरूप में है। 'शक्ति' अपनी प्रतिबन्धिता में भी पूर्ण ही होती है और कार्यकारिता में भी पूर्ण होती है; क्योंकि दोनों स्थितियों में वह अपनी रूपान्तरणीयता में कार्यकारी सिद्ध होती है; दोनों स्थितियों में वह अपनी रूपान्तरणीयता में कार्यकारी सिद्ध होती है। स्पष्ट है कि भारतीय आर्ष दर्शन ने जिस पूर्ण को कारण और कार्य दोनों रूपों में देखा है वह अपनी हर स्थिति में पूर्ण है।

आर्ष दर्शन पूर्ण के दर्शन व्याख्यायन को ही 'ज्ञान' के रूप में अवधारित करता है, अपूर्ण के नहीं। वस्तुतः शाश्वती की शाश्वतता में कुछ भी अपूर्ण नहीं। जो अपूर्ण होता है, वह पूर्ण होने की प्रक्रिया में बना रहता है। रेडियोधर्मी तत्त्व (Redioactive elements) में से अनेक इतने अधिक अस्थिर होते हैं कि उनका अन्वेषण या उनकी प्राप्ति भी कठिन हो जाती है। अनुमानतः ऐसे अनेक तत्त्व अभी भी हैं, जिनका अन्वेषण होना शेष है। स्पष्ट है—हम अपनी जानकारी (यहाँ मैंने 'ज्ञान' शब्द का व्यवहार इसलिये नहीं किया कि वह तो पूर्ण से सम्बद्ध है और मैं अभी अपूर्ण की बात कर रही हूँ) में अपूर्ण होते हैं, किन्तु उसकी पूर्णता के लिये हमें हर पल प्रयत्नरत रहना होता है। शक्तिगत शाश्वती अपनी कार्यगत पूर्णता में वृद्धिशीलता का आदर्श है, इसलिए वह मातृवत् है।

आज हम अपनी अधूरी या गलत जानकारी के बल पर हर सन्दर्भित समस्या का निदान चाहते हैं। लेनिन के इन वाक्यों (कथनों) को देखें— "Yes, Bogdanov left the 'old' matterealism, i.e., the mataphysical materalism of the natural scientists, not for dialectical materialism, which he understood as little in 1906 as he did in 1899, but for idealism and fideism; for no educated representative of modern fideism, no immanentist, no "neo-criticist", and so forth, will object to the "methodological" conception of energy to its interpretation as a "pure symbol of correlation of the facts of experience."

आगे लेनिन लिखते हैं—"Energeticist physics is a source of new idealist attempt to conceive motion without matter; because of the disintegration of particles of matter which hitherto had been accounted non-disintegrable and because of the discovery of hither to unknown forms of material motion." (वही).

लेनिन ने ओसवाल्ड (ostwald) के विषय में लिखा है—"eminent chemist, but poor philosopher...(motion can be thought of without matter)" ओसवाल्ड ने लिखा है—"...as a great gain the simple and natural removal of the old difficulties in the way of uniting the concepts matter and mind by subordinating both to the concept energy" (वही, पृ. 338-39) जहाँ तक एनर्जी (energy) पद (terms) के व्यवहार की बात है, लेनिन लिखते हैं— "Ostwald's energetics is a good example of how quickly a "new" terminology becomes fashionable, and how quickly it turns out that a somewhat altered mode of experssion can in no way eliminate fundamental philosophical questions and fundamental pholosophical trends." (वही)

Engels लिखते हैं—"It still makes it appear as if "energy" was something external to matter, something implanted in it. But in all circumstances it is to be prefferred to the expression "force" (Dialectics of Nature, p. 80)"

स्पष्ट है कि पाश्चात्यीय भौतिक विज्ञान आइन्स्टाइन के सापेक्षतावाद के सिद्धान्त के प्रकाशन से पूर्व तक द्रव्य (Matter) एवं शक्ति (Energy) को दो विभेदित रूपों में देखता था। फलतः ओसवाल्ड की एनर्जी (Energy) की अवधारणा न तो तत्कालीन विज्ञान-जगत् को, न ही दर्शन-जगत् को रास आ रही थी। 'दर्शन' विज्ञान पर हावी था और स्वयं दर्शन अपने-आप में शास्त्रीयता की अपेक्षित निष्पक्षता से दूर था। लोकोत्तरीय निरपेक्ष का ज्ञान सम्भव नहीं था, और विज्ञान भौतिक निरपेक्ष को प्रस्तुत कर सकने में असमर्थ था।

उस समय तो स्वयं 'द्रव्य' भी 'शक्ति' से भिन्न एक अलग अस्तित्व समझा जाता था। शक्ति का द्रव्यीय रूप कल्पनातीत था।

आज के उपलब्ध वेद वस्तुतः आर्ष दर्शन के मौलिक ग्रन्थ नहीं कहे जा सकते हैं। इन वेद ग्रन्थों से पूर्व के विजानित क्रमिक विचार हमें उपलब्ध नहीं। इनके कतिपय सूक्त बाद के समय के कहे जाते हैं। इस तरह इन्हें मात्र उसकी प्राप्ति का ज्ञात स्रोत कहा जा सकता है। फिर भी छन्दबद्ध इनकी ऋचायें अपने अलङ्कारों और उपमा-उपमेयों के आधार से जीवन के सत्य को उजागर करती हैं। भारतीय दर्शन और साहित्य से अनभिज्ञ तत्कालीन अंग्रेज शासकों ने इन्हें प्रकाश में लाने का जो कार्य किया, वह निश्चित ही उसकी समझ से उनके ही हित के लिये था। किन्तु, इनके प्रकाशन ने भारतीय दर्शन को जो लाभ मिला वह भी कम नहीं।

आचार्य लक्ष्मीदत्त दीक्षित ने अपनी कृति "वेद मीमांसा" (1890 ई.) के पुरोवाक् में कतिपय रोचक प्रसङ्ग दिये हैं, जिनसे हमारे उपर्युक्त कथन की सिद्धि होती है।

"That the special object of his munificent bequest was to promote the translation of the scriptures into Sanskrit, so as to enable his countrymen to proceed in the conversion of the natives of India to the Christian Religion"

—मोनियर विलियम्स

"This edition of mine and the translation of the Veda will, hereafter, tell to a great extent on the fate of India. It is the root of their religion and to show them what the root is, I feel sure, is the only way of uprooting all that has sprung from it during the last three thousand years."

—मैक्समूलर

दर्शन या धर्मशास्त्र के भारतीय अध्यापकों ने भी अपने शासकों की राह पर चलने को ही अपना धर्म समझा। आज भी वेद एवं वैदिक साहित्यों का अध्ययन उसके ही विज्ञान-भाव से कहीं नहीं हो रहा। दर्शन को जीवन से अलग रखकर देखते विश्व-स्तरीय विद्वान, चाहे वे जिस विषय के भी हों, निश्चय ही किसी का भला नहीं कर रहे। ऋषियों ने जीवन-विज्ञान को जीवन-दर्शन का आधार बनाया था। बाद में विद्वानों ने उसके (वेद के) सार्व के दृष्टिकोण भुलाकर उसे व्यक्ति की एकांगिकता के अधीन कर साम्प्रदायिक बना दिया। जीवन का सत्य संस्थागत हो गया। ज्ञान-कर्म, क्रिया-कारित्व का समन्वय पीछे छोड़ दिया गया; और सत्ताधिकार सर्वोपरि हो गया। जीवनोत्कर्ष के सार्वरूप को अपने पारमार्थिक पथ से भटका दिया गया। 'धर्म'को उसके 'धृ + मन्' रूप से हटाया जाकर साम्प्रदायिक आचार के अधीन कर दिया गया। 'नीतियाँ' राजनीति के अधीन कर दी गयीं।

एक ओर जहाँ सत् को उसके कारित्व रूप से हटाकर उसे सर्वेश्वर बना दिया गया, वहाँ दूसरी ओर सर्वेश्वररूप 'असत्' से उसका क्रियारूप छीनकर असत्य या झूठा बना दिया गया। 'जीवन' वस्तुतः अपना जीवनरूप ही भूल गया।

आज जब ब्रह्माण्डीय या ऋतपरक व्यवस्था समाप्त है, हम अपने को आतङ्क के घेरे में फँसा पाते हैं। इससे निकलने का मात्र एक उपाय है और वह है राजनीति, सम्प्रदायपरक धर्म के प्रतिं अपनी धर्म निरपेक्षता को भूल, स्वयं को 'धृ + मन्' रूप निरपेक्ष धर्म की राह पर अग्रसर होने दे।

'शक्ति' और 'वस्तु' की शक्त्यात्मक स्थिति से अनभिज्ञ दर्शन-सम्प्रदाय वास्तविक दर्शन-जगत् से दूर रहता रहा है। सत्-असत्, भाव-अभाव, शक्ति-शक्त की स्वरूपता और सम्बद्धता से अनभिज्ञ दार्शनिक स्वयं दर्शन के अर्थ को नहीं समझ पाया है; और, न ही अपने दार्शनिक स्वरूप को उचित सिद्ध कर पाया है। इनका द्रष्टा ही दार्शनिक हो सकता है। एक दार्शनिक का कार्य ही दर्शन करना है। दृष्ट-स्थूल का दर्शन ही 'दर्शन' नहीं, वरन् दृष्ट के सहारे उसके ही अदृष्ट कारण का दर्शन और दृष्ट-स्थूल की पारमार्थिक उपयोगिता का निर्धारण दर्शन का विषय होता है—

ईशा वास्यमिदं सर्वं यत्किञ्च जगत्यां जगत्।
तेन त्यक्तेन भुञ्जीथा मा गृधः कस्य स्विद् धनम्।।
कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविषेच्छतं समाः।
एवं त्वयि नान्यथेतोऽस्ति न कर्म लिप्यते नरे।।

(ईशावास्योप. 1 एवं 2)

हमें दर्शन और दार्शनिक दोनों की परिभाषा प्रदान करता है।

दर्शन ('दृशिर्' प्रेक्षणे धातु से करण अर्थ में ल्युट् = अन् प्रत्यय का योग) का अर्थ 'देखने का साधन (करण) है। अंग्रेजी के शब्द फिलौसफी (Philosophy) का ज्ञानानुराग नहीं। 'दर्शन' देखने का कारण है; और, यह करण धर्मरूप है। दर्शन से सम्बद्ध यह धर्म प्रचलित साम्प्रदायिक या आचारिक धर्म नहीं। यह सदाचाररूप धर्म भी नहीं। यह दर्शन का द्रष्टृरूप धर्म है, जो 'धृ + मन्' रूप में निष्पन्न और 'दमो धर्मः सनातनः' के रूप में परिभाषित है। यह धर्म सत्यरूपी यज्ञ का द्रष्टा-कर्ता है। 'सत्या मनसो मे अस्तु'। (ऋ. 10.128.4 पूर्वांश)। और यह 'मन' ही सृष्टि का कारण है—"कामस्तदग्रे समवर्तताधि मनसो रेतः प्रथमं यदासीत्" (ऋ. 10.129.4 पूर्वांश)। क्रियावत् 'मन' ही अपनी धृति में स्वयं का द्रष्टा होता है। यह द्रष्टा ही हर दार्शनिक प्रश्न या उत्तर दे सकता है—

"मैं कौन और क्या हूँ?"—"अहं ब्रह्मास्मि।"

"तू कौन और क्या है?"—"तत् त्वमसि।"

हम सब शक्तिरूप हैं; और, अरूप शक्ति की ओर बढ़ रहे हैं। हमारी सतत गतिशीलता हमें अपने ही परमार्थ को समझने और जीने को अभिप्रेरित करती है। 'जीवन निर्झर की अधोगामिता का निरूपक नहीं, वरन् प्राण की ऊर्ध्वगामिता का निरूपक है। वह आभ्युदयिक है; क्योंकि वह धृत मनःकर्मा है। वह तो आनन्दमय है; सुख-दुःख उसका विषय नहीं। परमार्थ में सुख-दुख का कोई स्थान नहीं होता। सृष्टि क्रिया की गतिशीलता है, उसका कोई स्रष्टा या कर्ता नहीं। वह अपने विकासक्रम में चक्राकार गतिमान् रहती है, ऐसा जैसे दिन-रात चक्रवत् आते-जाते हैं। अगर है ही तो वह कोई लोकेतर नहीं, वह स्वयं स्वयम्भू रूप है।

'शरीर' रूप है; 'इन्द्रियाँ' प्राण हैं; वाक् चेतना है; और तीनों की समन्विति 'अध्यात्म' या 'शारीरक' व्याख्या है। 'शारीरक' वस्तुतः शरीर और शरीरी का समन्वय है। हमारे विचार, उच्चार और आचार की अभिव्यक्ति का स्वरूप ही अध्यात्म है। ब्रह्मसूत्र का शारीरिक भाष्य वस्तुतः जीवन का साक्षात् पारमार्थिक दर्शन प्रस्तुत करता है; वह एकांगिक नहीं।

अध्यात्म की व्याख्या पुरुष-सूक्त के पहले मन्त्र में ही हमें मिल जाती है—

सहस्रशीर्षा पुरुषः सहस्राक्षः सहस्रपात्।
स भूमिं विश्वतो वृत्वात्यतिष्ठद्दशाङ्गुलम्।।

(ऋ. 10.90.1)

'विश्वतो वृत्वात्यतिष्ठद्दशाङ्गुलम्'

मन्त्रांश में ही 'अध्यात्मरूप शरीर' या 'शारीरक' की व्याख्या है। 'शारीरक' वस्तुतः 'कार्यकारी शरीर' का निरूपक है।

यही कारण है कि आध्यात्मिक वेदमन्त्रों में क्रियापुरुषरूप देवता उत्तमपुरुषरूप में व्याख्यान देता है।

"अथाध्यात्मिक्य उत्तमपुरुषयोगाः। अहमिति चैतेन सर्वनाम्ना।"

(निरुक्त सप्तम् अध्याय)

अथर्व वेद के कुछ सूक्तों के देवता 'अध्यात्म' हैं। इस तरह आर्ष दर्शन में 'अध्यात्म' देवरूप क्रियापुरुष का निरूपक है।

वस्तुतः 'अध्यात्म' विज्ञानमय पुरुष का निरूपक है। इसे ही आत्मा के पञ्चकोशीय रूप में विज्ञानमय कोश अधिष्ठाता कहा गया है। अगर हम हेगेल के आत्म विज्ञान (Philosophy of spirit) पर दृष्टि दें तो वहाँ प्रकारान्तरतः हमें अध्यात्म देवता का रूप कुछ ऐसा ही देखने को मिलता है। हेगेल ने वहाँ विषयी विज्ञान (Subjective Spirit),

विषय विज्ञान (objective Spirit) और निरपेक्ष विज्ञान (Absolute spirit) के रूप में आत्मजगत् में विज्ञान के विकास क्रम को देखा है। अपने द्वन्द्वात्मक विधि (Dialectical Method) में इसे पक्ष, प्रतिपक्ष और समन्वय के रूप में देखा है।

हेगेल ने अमूर्त को विज्ञान-पक्ष,मूर्त को विज्ञान-प्रतिपक्ष और आत्म को विज्ञान-समन्वय कहा है। अपने तर्कशास्त्र में हेगेल ने 'निरपेक्ष विज्ञान' को शुद्ध विज्ञान के रूप में देखा है। यह शुद्ध विज्ञान विषय जगत् अर्थात् कार्य-जगत् से पूर्व कारण-जगत् (क्रिया-करित्व) की स्थिति होती है। कारण जगत् की स्थिति अनभिव्यक्त अवस्था होती है।

आर्ष दर्शन ने कार्यकारी क्रिया को पुरुषरूप देखा है; और, यह पुरुष मनोरूप होने से मनोमानवरूप कहा गया है। स्थूल शरीर को अन्नमय रूप कहा गया है। सम्पूर्ण भौतिक जगत् (प्राणि-जगत्) को अन्नाद रूप में देखा भी गया है। शरीर अन्नरूप में भोज्य है। इस तरह अन्न ही अन्न को खाता है; या अन्न ही अन्न से पोषित होता है।

स्थूल शरीर की अन्नमयता में सम्पूर्ण सूक्ष्म-जगत् कारण-कार्यरूप से व्याप्त है—इसकी संकल्पना ही आर्ष दर्शन की प्रमुखतम विशेषता है।

'शरीरम्' शब्द की निष्पत्ति के सन्दर्भ से निरुक्त की उक्ति है—"शरीरम् शृणातेः शम्नातेर्वा"। 'शृ' हिंसार्थक धातु से या फिर उपशमार्थक धातु 'शम्' से निष्पन्न है। (निरूक्त, द्वितीय अध्याय)।

'षडाश्रयणाच्छरीरम्' कहकर भी शरीर की व्याख्या की गयी है। "षड़श्रयणात् शरीरम्" अर्थात् शरीरोत्पादक छः सूक्ष्म अवयवों का आश्रय होने से भी इसे शरीर कहा गया है। मनुस्मृति ने भी कहा है—

यन्मूर्त्यवयवाः सूक्ष्मास्तस्येमान्याश्रयन्ति षट्।
तस्माच्छशीरमित्याहुस्तस्य मूर्तिं मनीषिणः।।

(मनु. 1.17)

फिर, "श्मशान" और "श्म-शरीरम्" के सन्दर्भ से निरुक्त की उक्ति है—

"श्मशानं श्म-शयनम्। श्म-शरीरम्। शरीरं श्रृणातेः। शम्नातेर्वा।"

श्मशान का अर्थ शरीरों का सोना है। श्म का अर्थ शरीर है। शरीर 'शृञ्' 'हिंसायाम्' से बनता है। शरीर नाशवान है। उपशमार्थक 'शम्' धातु से भी शरीर बनता है; क्योंकि शरीर कभी भी ठण्डा हो जाता है—मर जाता है। (निरुक्त, तृतीय अध्याय)।

इस तरह स्पष्ट है—शरीर, चाहे वह लोकरूप में हो या व्यक्तिरूप में कारणं-जगत् का आश्रय तथा उसका ही कार्यकारी विस्तार है। कारण-जगत् के बिना 'शरीर', शरीर के बिना कारण-जगत् कार्यकारी नहीं रह जाता। कारण-जगत् और कार्य-जगत् परस्पर आश्रय-

आश्रयी भाव से नहीं वरन् कार्य-कारण-भाव की पूरकता के आधार पर कार्य-जगत् के कार्यकारी रूप को विस्तार देते हैं। इसे ही **'धर्मो रक्षति रक्षितः'** (अर्थात् रक्षित धर्म ही धर्मी की रक्षा करता है) कहकर व्याख्यायित किया गया है।

कहा गया है कि आर्ष दर्शन शरीर या स्थूल कार्य-जगत् के कार्यकारी रूप को कार्यनिर्वाहक शक्तिरूप देवताओं की समन्विति के रूप में देखता है। ये सब देव वस्तुतः और मूलतः मनोरूप होने से एक ही हैं। वस्तुतः यही भारतीय दर्शन के अध्यात्मपरक होने की कथनी का साक्ष्य है। कार्यकारी शरीर देवरूप है। यही 'महः' रूप है; ब्रह्मरूप है। **'अङ्गन्यन्या देवताः'** शेष सभी देवता उसके अंग है।

यहाँ हम पाशुपत में आये 'पशु' शब्द की भी व्याख्या को देखते हैं। 'पशु' को वे अपने पाँच पदार्थों में से प्रथम अर्थात् 'कार्यरूप' ग्रहण करते हैं। (उनके पाँच पदार्थ हैं— कार्य, कारण, योग, विधि और दुःखान्त)। 'कार्य' को वे 'स्वातन्त्र्य-शक्तिविहीन रूप' में परिभाषित करते हैं। फिर, कार्य को भी उन्होंने तीन रूपों में देखा है— 'विद्या', 'कला' और 'पशु'। 'विद्या' गुण रूप है; और वह दो प्रकार की है— 'बोध' और 'अबोध'। 'बोध' को ही वे चित्र कहते हैं। 'पशुत्व' से सम्बद्ध विद्या अबोध-रूप है। **'चेतनपरतन्त्रत्वे सति अचेतना कला'**। वहाँ चेतन की परतन्त्रता में रहता अचेतन पदार्थ 'कला' के रूप में परिभाषित हुआ है। 'पशु' को बद्ध जीवरूप में देखा गया है। कार्य-कारणरूपी कला से बद्ध और शब्दादि विषयों में सदा परवश होने से जीव पशुरूप में परिभाषित हुआ है। कार्यरूपा कला में पञ्चभूत और उनके गुण (तन्मात्राएँ) तथा कारणरूपा कला में त्रयोदश इन्द्रियों का अन्तभार्वन माना गया है।

'पशु' शब्द की व्युत्पत्ति कौण्डिन्य भाष्य में इस प्रकार दी गयी है—

पश्यनात् पाशानाच्च पशवः। पाशा नाम कार्यकारणाख्याः कला। तामिः पाशिताः बद्धाः सन्निरुद्धाः शब्दादिविषयपरवशा भूत्वाऽवतिष्ठन्ते।

(भारतीय दर्शनः बलदेव उपाध्याय से आहृत)

पश्यन् (देखना) तथा 'पाशन' (बन्धन) से सम्बद्ध होने से पशु 'बद्ध जीव' है। 'पाश' वस्तुतः कार्य-करणरूप कलाओं का निरूपक है।

निरुक्त ने 'पशु' शब्द को 'पशुः पश्यतेः' के रूप में 'दृश्' धातु से निष्पन्न माना है। यह 'पशु' साञ्जन (स-अञ्जन) रूप है; क्योंकि यह शरीरेन्द्रियों से सम्बद्ध है। शरीरेन्द्रिय से विरहित जीव या पशु 'निरञ्जन' कहा जाता है।

'कारण' के रूप में महेश्वर 'पति' (पशुपति) हैं—

''आप्ति पाति च तान् पशूनित्यतः पतिर्भवति''

(कौण्डिन्य भाष्य)

'पशु' और 'इन्द्रियरूप शरीर' वस्तुतः एक दूसरे के पर्यायरूप है। इन्द्रियाँ द्रष्टृ-शक्ति को निरूपित करती हैं। इस तरह 'पशु', जो साञ्जन है, शरीर का ही पर्याय है। 'शरीर' कार्यरूप है और द्रष्टृत्व-शक्ति के साथ वह सीमित शक्ति अर्थात् मात्र द्रष्ट-शक्ति से ही समन्वित है। वह शब्दादि विषयों में परवश होने से अपने को अभिव्यक्त नहीं कर पाता, अपने को बन्धनमुक्त (पाश मुक्त) नहीं करा पाता। जब वह इस लायक होता है तो निरञ्जन रूप हो मुक्त हो जाता है।

शरीरेन्द्रियता 'पशु' को दृष्टिगोचरता का प्रतीक सिद्ध करता है। ऋग्वेद की इस उक्ति को निरुक्त के दृष्टिकोण से देखें—

पूषा त्वेतश्च्यावयतु प्रविद्वाननष्टपशुर्भुवनस्य गोपाः।
स त्वैतेभ्यः परि ददत्पितृभ्योऽग्निर्देवेभ्यः सुविदत्रियेभ्यः।।

(ऋ. 10.17.3; निरूक्त 31.7)

"अप्रतिहतज्ञानी अप्रतिहतदर्शन और इसीलिये भुवन का पालक (रक्षक) पोषणकर्ता वह आदित्य तुझे इस मर्त्यलोक से उत्तम मार्ग द्वारा ले जाय। वह अग्नि तुझे इन पितरों और ऐश्वर्यशाली देवताओं को दे दे।"

मन्त्र में आये पद 'अनष्टपशुः' पद से अप्रतिहत दर्शन का अर्थ लिया है। 'पशु' और 'शरीर' की यह समानार्थता हमें 'द्विजत्व' की अवधारणा (Concept) की ओर ले जाता है।

ब्रह्मा की सृष्टि होने के कारण सब ब्राह्मण हैं। किन्तु, ब्राह्मण की जन्मना शूद्र है; क्योंकि जन्मना सब पशुवत् अर्थात् कायेन मात्र द्रष्टृ-शक्तियुक्त होते हैं; धृत् मना नहीं होते। मनः धृति की अनुकूलता व्यक्ति को द्विजत्वप्राप्ति के लिये अपेक्षित संस्कारों से संस्कृत होने की योग्यता प्रदान करती है। प्रकारान्तरतः आगमशास्त्र इस स्थिति को 'समय' की संज्ञा देता है। वैसे, 'समय' वस्तुतः 'आगम शास्त्रीय मर्यादा के पालन' के रूप में परिभाषित होता है। यह पहली दीक्षा होती है; और इसे 'समय दीक्षा' की संज्ञा दी गयी है। इसकी प्राप्ति के साथ 'समयी' की चर्चा जहाँ संकल्पित और नियमित होती है, वहाँ उसका मन भी अपनी संयमिति में इन्द्रियों की एकाग्रता अर्जित करता तथा विवेक को समर्पित होता है। विवेकमय ज्ञान जहाँ समयी को वास्तविक ज्ञान देता हुआ उसे विज्ञानी बनाता है, वहाँ समयी स्वयं को सार्व का ज्ञातारूप देखने का आनन्द प्राप्त करता है। लक्ष्य प्राप्ति की सफलता अपने-आप में आनन्द की प्राप्ति का कारण होता है। यही मोक्ष अर्थात् स्वातन्त्र्य की प्राप्ति है। इसे द्विजत्व प्राप्ति और फिर रुद्रांश लाभ की स्थिति कहते हैं। तन्त्र शास्त्र के अनुसार अड़तालिस संस्कारों द्वारा दिजत्व की पूर्णता सिद्ध होती है। द्विजत्व वस्तुतः स्वातन्त्र्य का निरूपक है। 'द्विज' स्वतन्त्र हैं।

हमने ऋग्वेदीय उपर्युक्त मन्त्र (ऋ. 10.17.3) में अग्नि की चर्चा देखी है। यहाँ हम अग्नि की कार्यकारिता पर अपने विवेचन को केन्द्रित करते हैं :

ऋग्वेदीय मन्त्रोक्ति है—

अपश्यमस्य महतो महित्वममर्त्यस्य मर्त्यासु विक्षु।
नाना हनूविभृते सं भरेते असिन्वती बप्सती भूर्यत्तः॥

(10.79.1)

इस अमर महान की महिमा मरणधर्मा प्रजाओं में मैंने देखी। यह जहाँ धारक है, वहाँ अन्नादों का भी अन्नाद है। लोकों में वह अग्नि-तत्त्व रूप से वर्तमान है।

फिर, निरुक्त की उक्ति है—

अग्निः कस्मात्? अग्रणीर्भवति। अग्रं यज्ञेषु प्रणीयते। अङ्गं नयति सन्नममानः।

(7.4)

अग्नि का नाम 'अग्नि' कैसे? क्योंकि वह अग्रणी है। वह सब बातों में अपने को आगे ले जाता है अथवा यज्ञों में सबसे प्रथम वहीं ले जाया जाता है, उसी से सब काम प्रारम्भ होता है। तृण या काष्ठ जिस किसी को भी आश्रय देता हुआ आत्माधीन कर लेता है।

शतपथ ब्राह्मण (6.1.1.1) की उक्ति है—

स यदस्य सर्वस्याग्रमसृजत् तस्मादग्रिः।
अग्रिर्ह वै तमगनिरित्याचक्षते परोक्षम्।

संसार का सर्वाग्रज होने से अग्रि कहलाया; और, यह अग्रि ही अग्नि नाम से प्रसिद्ध हुआ।

ऐतरेव ब्राह्मण (2.3) इसे 'सर्वा देवताः' के रूप में देखता है—

'अग्निः सर्वा देवताः'

सब देवताओं के देवत्व का कारण अग्नि है; अथवा, अग्नि से ही सब देवताओं का देवत्व है।

यहाँ एक प्रश्न उठता देखती हूँ—देववाद-अनेक या एक?

वैदिक काल के अध्येता जहाँ अनेक देवता या एक देवता की स्थापना करने में लगे हैं, वहाँ वे ऋषि-दृष्ट असत्-सत् के तथ्यात्मक विवेचन को छोड़ सत् को ही सत्य के रूप में वरण कर उन्होंने दर्शन की मूल-धारा को नदी-नालों में बाँटते-जाने का अपराध किया है। सम्पूर्ण भारतीय वाङ्मय से अनभिज्ञ अपने प्रति मोहग्रस्त पाश्चात्य विद्वानों ने हमें जो

दृष्टि दे दी उसे हम आज भी ढो रहे हैं। हमने वेद-भाष्यों को तो समझने का प्रयास किया नहीं, उल्टे वेद-मन्त्रों को ही अवैज्ञानिक सिद्ध कर दिया। 'जीवन' के आवयविक विषयगत विज्ञान को ही अलग-अलग जीवन-विज्ञान मान लिया; जीवन को उस कार्यरत क्रिया की दृष्टि से कभी देखा ही नहीं, जिस दृष्टि के धनी थे भारतीय ऋषि। 'ऋषि' क्रिया के द्रष्टा थे। वे देखते-जानते थे कि क्रिया ही अपने कारित्व रूपों से अनेकता में विस्तार पाता है। 'कारक' स्वयं में कारक नहीं; क्योंकि 'क्रिया' के बिना उसमें कार्यकारिता नहीं आती। 'कारित्व' रूपान्तरणीय है और उसका रूपान्तरण 'क्रिया' या क्रियात्व में ही होता है; और वह भी प्रलयकाल में कारित्व, वस्तुतः, क्रिया के स्वयं का रूपान्तर और उसके स्वयं की कार्यकारिता का साधन है।

इस तरह 'क्रिया' अपने कारणरूप क्रिया के पद पर एक है, अद्वैत है और अपने कार्यरूप विस्तार में स्थान-भेद से अनेकनामा है। वेद की मन्त्रोक्तियों को देखें—

इन्द्रं मित्रं वरुणमग्निमाहुरथो दिव्यः सुपर्णो गरुत्मान्।
एकं सद्विप्रा बहुधा वदन्त्यग्निं यमं मातरिश्वानमाहुः।।

(ऋ. 1.164.46)

त्वमग्ने वरुणो जायसे यत्त्वं मित्रो भवसि यत् समिद्धः।
त्वे विश्वे सहसस्पुत्र देवास्त्वमिन्द्रो दाशुषे मर्त्याय।।

(ऋ. 5.3.1)

हे अग्नि! तुम जन्मना वरुण हो, समिद्ध होने पर मित्र होते हो। तुम में सब देवता संन्निविष्ट हैं।

स वरुणः सायमग्निर्भवति स मित्रो भवति प्रातरुद्यन्।
स सविता भूत्वान्तरिक्षेण याति स इन्द्रो भूत्वा तपति मध्यतो दिवम्।।

(अथर्व वेद 13.3.13)

वह 'वरुण' सायं समय 'अग्नि', प्रातः समयमें उद्यन्त 'मित्र', अन्तरिक्ष में 'सविता'और मध्याह्न दिवाकाल में 'इन्द्र' रूप से भासित होता है।

ऋग्वेदीय मन्त्रोक्ति हैं—

मूर्धा भुवो भवति नक्तमग्निस्ततः सूर्यो जायते प्रातरुद्यन्।

(ऋ. 10.88.6)

अग्नि रात्रि में पृथ्वी का सिर (मूर्धा) और उसके बाद प्रातःकाल वह उगता हुआ सूर्य हो जाता है।

आर्ष दर्शन की अवधारणा में सम्पूर्ण सृष्टि शक्तिमय चेतनरूप है। चेतना अग्नि स्वरूप है। भूः,भुवः और स्वः रूप लौकिक सृष्टि की अधिष्ठात्री देवशक्ति क्रमशः हैं— अग्नि, विद्युत और सूर्य। कार्यकारी देवशक्ति कार्यरूप होने से पुरुष या नररूप (कारक) है। पुरुषरूप कार्यकारी शक्ति अपने प्राणाग्निरूप में वैश्वानर है।

शतपथ ब्राह्मण (14.8.10.1) की उक्ति में वैश्वानर की व्याख्या कुछ इस प्रकार है—

अयमग्निर्वैश्वानरः। योऽयमन्तः पुरुषे येनेदमन्नं पच्यते।

यह अग्नि तत्त्व ही वैश्वानर है। यह अन्तःपुरुषरूप से शरीर में निवास करता है। इस से अन्न का पचन-संस्कार होता है। 'अन्तःपुरुष' वस्तुतः कार्यकारी क्रियाशक्ति है।

'देवता' कार्यकारी कारित्व-भेद से अनेकनामा होते हैं। अग्नि, वरुण, सविता, इन्द्र आदि अनेक नाम क्रिया की कार्यकारिता के विशिष्ट रूप हैं। कार्य की पहचान क्रिया के कारित्वरूप और उसके प्रयोजन की पहचान है। आचार्य शौनक ने इसे ही वृहद्देवता की उक्तियों (1.2 एवं 3) में कुछ इस प्रकार व्यक्त किया है—

वेदितव्यं दैवतं हि मन्त्रे मन्त्रे प्रयत्नतः।
दैवतज्ञो हि मन्त्राणां तदर्थमधिगच्छति॥
तद्विद्वां तदभिप्रायानृषीणां मन्त्रद्रष्टिषु।
विज्ञापयति विज्ञानं कर्म्माणि विविधानि च॥

अर्थात्, प्रत्येक मन्त्र में प्रयत्नपूर्वक देवता को जानना चाहिए; क्योंकि देवता को जानने वाला ही मन्त्रों में निहित अर्थ को ठीक प्रकार से जान पाता है। मन्त्रगत ऋषियों के अभिप्रायों और विविध कर्मों में छिपे विज्ञान का उद्घाटन भी देवता-ज्ञान से ही सम्भव होता है।

सत् और असत् का विज्ञान विज्ञापित होने पर ही देवता का ज्ञान सम्भव होता है; क्योंकि देवता अपने कार्यकारी रूप में इन्हीं की समन्विति है। 'सत्' वस्तुतः तत् वत् (त्वत्) अर्थात् 'तत् रूप' ही है; किन्तु वह तत् का कारित्व रूप है। इसी 'सत्' के कारण कार्यरूप 'सत्त्व' के अनेक नाम हो जाते हैं। 'सत्त्व' को 'मन' के रूप में परिभाषित किया गया है। 'मन' को कार्यकारी क्रियाशक्ति कहा गया है। ऋग्वेद ने इसे ही अपने **'इन्द्रं मित्रं वरुणमग्निमाहुरथो दिव्यः स सुपर्णो गरुत्मान्'** में व्याख्यायित किया है।

निरुक्त ने मन्त्र के देवता की जिज्ञासा में कहा है—**यत्काम ऋषिर्यस्यां देवतायामार्थपत्यमिच्छन् स्तुतिं प्रयुङ्क्ते तद्दैवतः स मन्त्रो भवति।** (निरुक्त 7.1)

अर्थात् जिस वस्तु की कामना करता हुआ ऋषि जिस देवता की स्तुति करने पर अर्थपतित्व को चाहता हुआ स्तुति करता है वह मन्त्र उसी देवता का समझा जाता है।

अब अगर हम देवताओं की संख्या पर दृष्टि डालें तो इन्हें एक से लेकर तीन हजार तीन सौ उनचालीस की संख्या में व्यवस्थित औरं व्याख्यायित पाते हैं। **'एकं सद्विप्रा बहुधा वदन्त्यग्निं यमं मातरिश्वानमाहुः'** (ऋग्वेद 1.164.46) यहाँ 'एकं' ('तदेकं'- नासदीय सूक्त) को ही सद्विप्रों द्वारा अग्नि, यम और मातरिश्वान् संज्ञापित किये जाने की बात कही गयी है। इस एक को 'इन्द्र' भी कहा गया है—

रूपं रूपं मघवा बोभवीति मायाः कृण्वानस्तन्वं परिस्वाम्

(ऋ. 3.53.8)

'मघवा' या 'मघवन्' पद इन्द्रवाची है।

उपर्युक्त **'एकं सद्विप्रा...'** वाले ऋग्वेदीय मन्त्र में 'सद्विप्रा' पद से 'सत्' को हटाकर भाष्यकारों द्वारा 'एकं सत्' के रूप में लेते हुए 'सत्' को ही अग्निवाची बना दिया गया है। 'देवता' कार्यकारी क्रियाशक्ति अथवा कार्यनिर्वाहक शक्ति के रूप में परिभाषित होते हैं। वे सत्यरूप होते हैं। जहाँ 'सत्य' सत्-यत् की समन्विति है, मात्र 'सत्' नहीं होता। उपर्युक्त ऋग्वेदीय मन्त्र में 'अग्नि' के सिवा 'अग्नि' का कोई अन्य पर्याय व्यवहृत नहीं है। ऐसी स्थिति में 'सत्' को हम 'कारित्व' के रूप में ही ग्रहण कर सकते हैं, 'कारक' के रूप में नहीं। ध्यातव्य है कि शक्ति के क्रियारूप का कोई नामकरण नहीं होता। नामकरण होता है तो क्रिया के कार्यरूप का; और, वह भी कार्य में निहित क्रिया-कारित्व अर्थात् स्वयं कार्य के प्रयोजन के आधार पर। नामकरण की अपनी वैज्ञानिकता है। 'ब्रह्म' अर्थात् बृंह् + मनिन् यहाँ 'ब्रह्म' स्पष्टतः मन की मनिनता का बार्द्धक्य निरूपित करता है। सब देवता इसी एक ब्रह्म के कार्यकारी रूप हैं।

शतपथ ब्राह्मण ने अपनी उक्तियों में देवताओं की संख्या, दो, तीन, छः, तैंतीस और फिर तीन हजार तीन सौ उनचालीस तक होने की बात कही है—

द्यावापृथिव्योर्वै सर्वा देवता प्रतिष्ठिता।

(शत. ब्रा. 13.2.9.1)

शतपथ ब्राह्मण की ही उक्ति है— **अग्निरिन्द्रः सूर्य्य इत्येते त्रयोऽतिष्ठावानो देवाः। अग्नौ वर्चः। इन्द्रो ओजः। सूर्य्ये भ्राजः। एतानि ह वै तेजांसि। एतानि वीर्याणि।** फिर श्रुति के आधार से भी उसने तीन देवताओं वसु, रुद्र और आदित्य के नाम दिये हैं।

त्रयो वै देवा वसवो, रुद्रा, आदित्या इति श्रुतिः।

(श.ब्रा. 4.3.2.1)

शतपथ ब्राह्मण ने देवों के आधार पर छः ब्रह्मद्वार, के नाम गिनाये हैं—अग्नि, वायु, आदित्य, विद्युत, चन्द्रमा और आप (जल)। **"अग्निर्वायुरादित्यो विद्युच्चन्द्रमा आप इति षड् ब्रह्मद्वार देवाः"** (श.ब्रा. 11.3.2.1) यहाँ 'आप' इन्द्र का निरूपक है। 'इन्द्र' मनोरूप है; और ऋग्वेद ने इसे ('आप' को) **'अप्रकेतं सलिलं'** (ऋ. 10.129.3 पूर्वांश) के रूप में देखा है। वहाँ भी वह मनोरूप ही है।

'ब्रह्मद्वारदेव' कहकर शतपथ ब्राह्मण ने ऋषि की वैज्ञानिक दृष्टि की सूक्ष्मता का ही परिचय दिया है। उसकी दृष्टि 'ब्रह्म' को स्थूल कार्य सृष्टि के आदिकारणरूप में देखती है। 'ब्रह्म' शब्द, इस तरह, शक्त्यात्मक कार्यकारी क्रियाशक्ति का निरूपक सिद्ध होता है। ऐसी स्थिति में चन्द्रमा के साथ उपर्युक्त पाँच तेजोशक्तियाँ [चन्द्रमा, जिसे 'मनसो जातः' भी कहा गया है, स्वतः **'मनसो रेतः'** (ऋ. 10.129.4 पूर्वांश) सिद्ध होता है।] 'ब्रह्म' के विकास का कारण सिद्ध होती हैं। फिर, मन्त्र के उत्तरांश में **'सतो बन्धुमसति'** पद वस्तुतः सत् और असत् के बन्धुत्व और उनके समन्वय को निरूपित करता सिद्ध होता है। [इसकी व्याख्या अन्यत्र भी की जा चुकी है। यहाँ की व्याख्याको प्रसङ्गाधीन ही माना जाय, पुनरुक्ति नहीं]

शतपथ ब्राह्मण देवताओं की संख्या तैंतीस बताते हुए कहता है—**'स होवाच। महिमान एवैषामेते, त्रयस्त्रिंशदित्यष्टौ वसव एकादश रुद्रा द्वादशादित्यास्त एकत्रिंशदिन्द्रश्चैव प्रजापतिश्च त्रयस्त्रिंशाविति।'** (श.ब्रा. 11.3.2.1)। इन तैंतीस देवों में आठ वस्तु, ग्यारह रुद्र, बारह आदित्य, इन्द्र और प्रजापति हैं। फिर तीन हजार तीन सौ उनचालीस देवताओं के सन्दर्भ से शतपथ ब्राह्मण की ही उक्ति है—

स होवाच। कति देवा याज्ञवल्क्येति त्रयश्च त्री च शता त्रयश्च त्री च सहस्त्रेत्योमिति।

(शत. ब्रा. 11.6.3.4)

बृहदारण्यक उपनिषद् (3.9.1 एवं 2) में भी इन देव-संख्याओं की चर्चा है। वहाँ याज्ञवल्क्य ने शाकल्य विदऽध के पूछे जाने पर देवताओं की संख्या तीन हजार तीन सौ छत्तीस; फिर, तैंतीस; फिर, छः, फिर तीन; फिर दो; फिर डेढ़; फिर एक कहा। याज्ञवल्क्यने इन संख्याओं को देव-महिमा कहा है। देवों की वास्तविक संख्या उन्होंने तैंतीस मानी है। ये हैं—आठ वसु, ग्यारह रूद्र, बारह आदित्य, इन्द्र और प्रजापति।

ऋग्वेद ने **'एकं सद्विप्रा...'** कहकर जहाँ एक देवता होने की बात की है, वहीं उसने **'मित्रो वरुणो अर्य्यमेति त्रयो प्रचेतसो देवाः'** (ऋ. 1.41.1) अर्थात् मित्र, वरुण

और अर्य्यमा को तीन देवों के रूप में स्वीकार किया है। अथर्व वेद ने इन्हें (देवताओं को) तीन—द्युलोकीय, आन्तरिक्षीय और भौमिक वर्गों में विभेदित किया है।

ये देवा दिविषदो अन्तरिक्षसदश्च ये चेमे भूम्यामधि।

(अथर्व. 10.9.12)

फिर ऋग्वेद, तैंतीस देवताओं की बात करता है—'**त्रयस्त्रिंशद्देवाः**' (ऋ. 8.28.1)। फिर इसने तीन हजार तीन सौ उनचालीस देवों की भी बात की है— '**त्रीणिशता त्रिसहस्राण्यग्निं त्रिंशच्च देवा नव चासपर्यन।**' (ऋ. 3.9.9 पूर्वांश)

इसी तरह, तैत्तिरीय ब्राह्मण ने '**त एते त्रयो देवा वीर्य्याणि। ब्रह्म क्षत्रं विडिति वीर्य्याणि। ब्रह्म वाग्निः क्षत्रमिन्द्रः।**' (तैत्ति. ब्रा. 1.7.1)—

कहकर वीर्य से युक्त तीन देवों का ब्रह्म, क्षत्र और विट् का नाम गिनाया है। वस्तुतः उसकी यह परिगणना देव वर्णों का ही रूप माना जाना चाहिए। यह ऐसा ही है जैसे अथर्ववेद ने लोकाधिष्ठित रूप में देवों का वर्गीकरण किया है।

तैत्तिरीय ब्राह्मण ने देवों की संख्या चार और सात भी कही है। मन्त्रोक्ति है— "**अग्निरुद्रो वरुण इन्द्र इतीन्द्रतुरीयाश्चत्वारोऽमी ऐन्द्राग्नदेवाः। तत्राद्यास्त्रयोऽग्निभागा अग्नयः। तेष्विन्द्रस्तुरीयो भागाः संसृष्टः।**" (तै. ब्रा. 1.7.1) इसके अनुसार अग्नि, रुद्र, वरुण और इन्द्र चार देव हैं। 'इन्द्र' को तुरीय स्थानी कहा गया है; क्योंकि वह गिनती में अग्नि से चौथे स्थान पर हैं। 'तुरीय' को ज्येष्ठता या वरीयता दी गयी है। इसका स्पष्टीकरण भी तैत्तिरीय ब्राह्मण की उस मन्त्रोक्ति में मिलती है, जिसमें देवों की संख्या नाम के साथ सात कही गयी है। '**अग्निर्गृहपतीनां सुवते। सोमः वनस्पतीनाम्। रुद्रः पशुनाम्। वृहस्पतिर्वाचाम्। इन्द्रो ज्येष्ठानाम्। मित्रः सत्यानाम्। वरुणो धर्म्मपतीनाम्। एतावन्तो वै देवानां सप्तसवाः। एतदेव सर्वं भवति।**' (तैत्ति. ब्रा. 1.7.4)। ये सात देव हैं—अग्नि, सोम, रुद्र, वृहस्पति, इन्द्र, मित्र और वरुण। इन्द्र को ब्रह्मरूप (ज्येष्ठ) कहा गया है। तुरीय वस्तुतः कार्यविस्तारक ब्रह्म (ज्येष्ठ) का स्थान है। तैत्तिरीयोपनिषद् ने भूः, भुवः, स्वः की अपेक्षा से महः को तुरीय स्थानी कहकर उसे कार्य-ब्रह्म का रूप दिया है। वैखरी वाक्, मनुष्यजा पति, शूद्र वर्ण और इन्द्र देवता तुरीय रूप से कार्य-ब्रह्म के निरूपक हैं। ('तुरीय' का विवेचन अन्यत्र भी किया गया है। इसी तरह देवों की संख्या पाँच एवं आठ रूपों में भी देखी गयी है। पाँच देवों में—अग्नि, वायु, सोम, सूर्य और इन्द्र हैं; और आठ देवों में—इन्द्र, वरुण, सोम, रुद्र, पर्जन्य, यम, मृत्यु और ईशान हैं।

निरुक्त की उक्ति है—'**तिस्र एव देवता इति नैरुक्ताः। अग्निः पृथिवीस्थानः। वायुर्वेन्द्रो वान्तरिक्षस्थानः। सूर्यो द्युस्थानः।**' (निरु. 7.2)।

उपर्युक्त सन्दर्भ स्पष्टतः स्थूल कार्य-जगत् को सूक्ष्म कारण-जगत् का विस्तार सिद्ध करते हैं। यह सूक्ष्म कारण-जगत् भी वस्तुतः शक्ति के दो रूपों की समन्विति सिद्ध होता है। ये दो रूप हैं—क्रिया और कारकत्व। 'कारकत्व' क्रिया का ही कार्यकारी साधन रूप और स्वयं क्रिया का ही रूपान्तरण है। 'क्रिया' अपने ही कारकत्व रूप के साथ समन्वित होकर कार्यकारी कारण-जगत् रूप में विकसित होता है। इस तरह सूक्ष्म कारण-जगत् का कारण वस्तुतः सूक्ष्मतम कार्यकारी क्रियाशक्ति है। यह कारण-जगत् शक्त्यात्मक होने से सूक्ष्म है।

अपनी शक्त्यात्मक सूक्ष्मता में 'कारणजगत्' अपनी ही विकसिति कार्यजगत् में व्याप्त रहता है। फिर, 'कारण' द्रष्टृ और कर्तृ दोनों की समन्विति होने से द्रष्टा और कारक दोनों सिद्ध होता है। 'द्रष्टृ' शक्ति ज्ञान से और 'कर्तृ' कारकत्व से सम्बद्ध है। उपर्युक्त सन्दर्भित देवरूप अपने समन्वयन में जीवन के जीवन्त कार्य-कलापों के कारण होते हैं। देवता वस्तुतः शक्त्यात्मक कार्यकारी क्रिया-पुरुष या कार्यनिर्वाहक शक्ति हैं, जो स्थूल जीवन के जीवन्त कार्यों के द्रष्टा रूप से नियन्त्रक और कारकरूप से कर्तृत्व के साधक हैं। इस नियन्त्रित द्रष्टृ-शक्ति को ही आर्ष दर्शन ने 'धर्म' (धृ + मन्) और नियन्त्रिक कर्तृत्व को 'कर्म' (कृ + मनिन्) कहा है। 'कर्म' कार्य का पर्याय नहीं, वरन् कार्य का कारकरूप साधनमात्र है, जो क्रिया की कार्यकारिता में सहकारी होता है।

देवताओं की अनेकता मात्र एक कार्यकारी शक्ति का विस्तार है, जिसे वैदिक वाङ्मय हिरण्यगर्भ कहता है—

'हिरणमगर्भः समवर्तताग्रे भूतस्य जातः पतिरेक आसीत्।'

(ऋग्वेद 10.121.1) E;

प्रजापतिर्वै हिरण्यगर्भः प्रजापतेरनुरूपत्वाय

(तैत्तिरीय संहिता 5.5.1.2);

यद्वा हिरमयोऽण्डो गर्भवद्यस्योदरे वर्तते सोऽसौ सूत्रात्मा हिरण्यगर्भ इत्युच्यते

(सायण ऋग्वेद भाष्य 10.121.1)

फिर, शतपथ ब्राह्मण ने प्राणमात्र को ही देवता माना है—

'कतम् एको देव इति प्राण इति'

(श.ब्रा. 11.6.3.10)

'प्राण' वस्तुतः वह कार्यकारी शक्ति है, जो समस्त शरीर को उसकी आवयविक समन्विति में कार्यशील रखती है। ध्यातव्य है कि यह वस्तुतः वैद्युतिक शक्ति है, जो चेतना का कारण बनी होती है। जीवन वस्तुतः वह कार्यकारी शरीर है, जो स्वचालित व्यवस्थिति

का अनुपम उदाहरण है। स्वचालन नियमविध और प्रक्रियात्मक व्यवस्था है। यह जितना यान्त्रिक है, उतना ही तान्त्रिक भी है। तन्त्र का अर्थ यहाँ यन्त्र की सूक्ष्मतम आवयविक व्यवस्था से लिया गया है। आर्ष दर्शन अपनी वैज्ञानिक विचारणा में सूक्ष्म से सूक्ष्म अर्थात् सूक्ष्मतम व्यवस्थापरक स्थिति को विवेचनापूर्वक देखता है। ऋषि दृष्टि शक्ति को उसके कार्यकारी पुरुषरूप में चित्रवत् देखती है और उसकी कार्यकारिता के हर विवरण व्याख्या को वाक्वत् सुनती है। ध्यातव्य है कि ऋषि को चित्रश्रवस् भी कहा गया है। दृष्टि का श्रवस् रूप और श्रवण का द्रष्टृरूप स्पष्टतः शक्ति की रूपान्तरता का प्रत्यक्ष साक्ष्य है।

शुक्ल यजुर्वेद जब यह कहता है—

पुरुष एवेदं सर्वं यद्भूंत यच्च भाव्यम्।
उतामृतत्वस्येशानो यदन्नेनातिरोहति।

(शुक्ल यजुर्वेद 31.2)

यह विश्व हो, या विगत विश्व रहा हो, या आने वाला विश्व (जगत्) हो अथवा अन्न पर विकास पाने वाले सम्पूर्ण जगत् (प्राणि जगत्) सब का कारण अमृतत्व का स्वामी 'सहस्त्र शीर्षा सहस्त्राक्ष सहस्त्रपात्' विराट पुरुष ही है। यह वही विराट् पुरुष है जिसकी उपासना ऋग्वेद उक्थरूप (ओंकाररूप ब्रह्म) में, यजुर्वेद याज्ञिक अग्निरूप में, तथा सामवेद महाव्रतरूप योग के रूप में करते हैं— **एतं ह्येव बह्वचा महत्युक्थे मीमांसन्त एतमग्नावध्वर्यव एतं महाव्रते छन्दोगा एतमस्यामेतं दिव्येतं वायावेतमाकाश एतमप्स्वेतमोषधीष्वेतं वनस्पतिष्वेतं चन्द्रमस्येतं नक्षत्रेष्वेतं सर्वेषु भूतेष्वेतमेव ब्रह्मेत्याचक्षते।** (ऐतरेय आरण्यक 3.2.3.12)

स्पष्ट है, अनेकता वस्तुतः 'रूप' की सापेक्षता है; और वह कारकत्व-भेद की देन है। 'निरपेक्षता' क्रिया रूप है, जो शाश्वत तथा अपने रूपान्तरणों एवं समन्वयनों में अविनश्य विकासशील ब्रह्मरूप (बृंह् + मनिन्) है। 'रूप' की सापेक्षता को 'शक्ति' की अविनश्यता से मिलाकर देखने पर जो चित्रकृति प्रत्यक्षित होती है, वह स्त्रष्ट्र शक्ति के रूप परिवर्तन और उनके पुनर्समन्वयन की ही कहानी कह रहा होताहै। ऋषि-दृष्टि अपनी धर्म (धृ + मन्) रूप क्रिया-दृष्टि से सम्पूर्ण दृष्ट-अदृष्ट, मूर्त-अमूर्त जगत् को उसकी पूर्णता में देखता हुआ उसके कारणरूप ब्रह्म को भी उसकी पूर्णता में देखता है। 'पूर्णता' वस्तुतः शरीर-शरीरी अर्थात् कारित्व-क्रिया की समन्वयिता में परिभाषित होती है।

कार्य-जंगत् में जगत् की दृष्ट कार्यकारिता ही अपनी सापेक्षता' में विभेदात्मक दृष्टिगोचर होती है; कार्य में निरपेक्षता की निहिति, अदृष्ट और अमूर्त होने से नहीं दिखती। वैषयिक विज्ञान विषय-सन्दर्भित होने से निरपेक्ष को देखने का प्रयास भी नहीं करता। वह सापेक्ष की सत्यता से प्रारम्भ होता तथा सापेक्ष की निनिष्ठि पर ही समाप्त हो जाता है।

उसका हर सत्य सापेक्ष के प्रारम्भण से प्रारम्भ होता है और उसकी समाप्ति में समाप्त हो जाता है। हर नया सापेक्ष अपने अन्त में दूसरे नये सापेक्ष को स्थान दे जाता है और स्वयं को विस्मृति के संसार में पीछे छोड़ आता है। विज्ञान के नियम अपने पुराने रूप के इतिहास को याद नहीं रखते। फलतः पुरातनता वहाँ मूल्यांकित नहीं होती। एक दार्शनिक की दृष्टि ही सृष्टि की पुरातनता से नवीन के विकास को देखती और पारमार्थिकता का मूल्यांकन कर पाने में समर्थ होती है; क्योंकि क्रिया को देखती वह दृष्टि निरपेक्ष को देख सकने में समर्थ होती है।

'दर्शन' मात्र भाषा विश्लेषक नहीं, वरन् सृष्टि की जीवन्त पूर्णता का दर्शक, विश्लेषक और परमार्थ का द्रष्टा-ज्ञाता है। अपनी इस स्थिति में दर्शन 'स्व', 'पर' और 'परम' के विकास-क्रम को क्रमिक रूप में देखता-मनन करता अपने अस्तित्व को परमार्थ के समकक्ष रखता है। वैषयिक विज्ञान की तरह मात्र कार्य-संसार में नहीं रहकर 'दर्शन' क्रिया-संसार के हर क्रिया-कलाप का द्रष्टा-ज्ञाता भी बना होता है। 'ऋषि' को देव-दानव-मानव तीनों से अलग उन सबों का द्रष्टा-ज्ञाता कहा गया है। 'मानव-पितर' देवस्थानी होते हैं। देवता, पितर या दानव सब ऋषि को आदर देते हैं।

निरुक्त आत्मा की अद्वैतता के सन्दर्भ से लिखता है—

महाभाग्याद्देवताया एक आत्मा बहुधा स्तूयते।
एकस्यात्मनोऽन्ये देवाः प्रत्यंगानि भवन्ति।।

(निरुक्त 7.1)।

तैत्तिरीयोपनिषद् भी प्रायः यही कहती है—

'तद्ब्रह्म। स आत्मा। अङ्गान्यन्या देवताः।'

(तै. उप.1.5)

बृहदारण्यक की उक्ति है 'इस जगत् में नाना कुछ भी नहीं है। यहाँ जो व्यक्ति नाना भाव देखता है, वह मृत्यु से मृत्यु को प्राप्त होता है'—

मनसैवानुद्रष्टव्यं नेह नानास्ति किञ्चन।
मृत्योः स मृत्युमाप्नोति य इह नानेव पश्यति।।

(बृहदारण्यकोप. 4.4.19)

आज हमारा वैश्विक दृश्य विनष्टि (मृत्यु) की ओर बढ़ रहा है; क्योंकि उसका हर अवयव अनेकता (नाना) की सापेक्षता में अपनी एक अलग पहचान बनाने में लगा अस्वस्थ प्रतिस्पर्धा को जन्म दे रहा है। अस्वस्थ प्रतिस्पर्धा वस्तुतः नाना की विनष्टि में मात्र

एक वैयक्तिक विनाश को बचाना होता है। यहाँ 'सर्वाइवल ऑफ द फिटेस्ट' (Survival of the fittest) जैसी कोई बात नहीं होती।

पाश्चात्य औद्योगिक क्रान्ति के उन्माद ने आज विश्व के हर राष्ट्र की राजसत्ता को अपने घेरे में ले लिया है। इस व्यक्तिवादी उन्माद की दौड़ में राजसत्ता भी प्रजारञ्जन से अधिक आत्मरञ्जना में ही विश्वास करने लगती है। राष्ट्रवादिता की ढाल लिये राजसत्ता को तानाशाह का रूप लेते देर नहीं लगती। परिवार, समुदाय, सम्प्रदाय और राष्ट्र, ये सब, जैसे एक व्यक्तिरूप बन जीवन के हर स्तर को व्यक्तिवाद का रूप दे गये हैं। हमने 'जीवन' के परमार्थ को भूलकर 'जीव' को ही जैसे भुला दिया है। याद है तो मात्र शरीर और अक्षरूप इन्द्रियाँ, इन्द्रियों की धृति अब याद रही नहीं; उसकी धृति से प्राप्य ज्ञान की बात तो बहुत दूर चली गयी। हमारे लिये अब '**दमो धर्मः सनातनः**' कोई अर्थ नहीं रखता; अर्थ रखता है तो मात्र '**आचारः परमो धर्मः**' और, वह आचार भी 'सद्' या 'कद्' कुछ भी हो सकता है; शर्त है व्यक्तिगत लाभ किसमें है। 'कद्' में लाभ है, तो 'कद्' ही हमारे लिये सद् हो जाता है। झूठ बोलने से अगर हमारा कोई अपना दण्ड पाने से बच जाता है तो वह झूठ ही सच हो जाता है। यह दूसरी बात होती है कि दण्ड से बचा वह व्यक्ति कभी सुधरे ही नहीं। फिर, दण्ड की अतिशयता अथवा अपराधी की आपराधिक स्थिति अथवा अपराध के कारण को भी हम निष्पक्ष-भाव से देखकर दण्ड का निर्धारण करने में या तो विफल हो जाते हैं अथवा कतरा जाते हैं।

सापेक्ष में जीने वाले हम विकल्प ही विकल्प लिये होते हैं। विकल्पों की शृङ्खला में जीते हम 'सङ्कल्प' का अर्थ ही जैसे भूल गये हैं। योग्यता या पात्रता का ज्ञान प्राप्त करना हमारे लिये जरूरी नहीं। 'जीवन' सत्य से बहुत दूर ले जाया गया है; और उनके बीच की दूरी तत्काल तो घटती नहीं दिखती। हम अपनी वर्तमान शिक्षा-पद्धति से इसकी उम्मीद भी नहीं करते।

'शिक्षा' सत्य के ज्ञान से सम्बद्ध है; और, ज्ञान परमार्थ से। परमार्थ का सत्य समन्वय से सम्बद्ध है; और, स्वयं 'सत्य' भी क्रिया-कारित्व के समन्वयं में जीता है। क्रिया-कारित्व का समन्वय ही कार्यकारी-कार्यविस्तारकरूप 'कारक' है। यह कारक ही अपने शक्त्यात्मकरूप में 'ब्रह्म', 'इन्द्र' या 'मन' है; और द्रव्यात्मक रूप में 'मनुष्यजा' है। यह मनुष्यजा ही कार्यकारी स्थूल व्यक्ति अर्थात् स्थूलात्मक कार्यकारी-कार्यविस्तारक आभिव्यक्तिक सत्ता है, जो वैखरी का वक्ता, प्रजाबर्द्धक प्रजापति और इन्द्ररूप मन-मानव है।

चार वेद, छः वेदाङ्ग इसी मन-मानव को जानने के साधन हैं। साधन का समन्वय ही समन्वित मन-मानव की विराटता को देख पाने में समर्थ होता है। सम्पूर्ण वैषयिक विज्ञान अपने ज्ञान-कर्म की समन्विति में ही जीवन को देखने-समझने का श्रेय ले सकता है, एकाकी ज्ञान या कर्म तके बल पर नहीं। 'एक' अपने क्रिया-कारित्व की समन्विति में

पूर्ण होता है; और, अपनी उस पूर्णता में ही वह अस्तित्वमान् भी होता है। कार्य विस्तारिता में वह, रूपान्तरण और समन्विति के द्वारा, अनेकता का कारण बनता है। अपने तक सीमित रहकर नामात्मक निरपेक्ष परब्रह्मरूप ही अपनी अनेकता में कार्यकारी-कार्यविस्तारक द्रव्यात्मक सापेक्ष रूप में विकसित होता है। अपनी निरपेक्षता के कारण ही कारणरूप वह क्रियापुरुष न तो स्वयं कोई कार्य करता है और न ही किसी कार्य में लिप्त होकर कर्मफल का भागी बनता है। वह हर कार्य का कारण बना कारकरूपों के कार्यरूप का भी कारण बना होता है। वह कारणरूप क्रिया-पुरुष सम्पूर्ण सृष्टि का एकमात्र कारण है।

सृष्टि और प्रलय, प्रलय और सृष्टि एक चक्राकार स्थिति है, जिसमें 'शक्ति' का मनःरूप स्रष्टा 'ब्रह्म' है, और प्रतिबन्धित रूप 'शक्ति' परब्रह्म है। 'ब्रह्म' का पररूप विशुद्ध शक्तिरूप होने से कार्यशील नहीं होता। वह **'आनीदवातं स्वधया तदेकं'** के रूप में अनभिव्यक्त रूप से अस्तित्वमान् रहता है। कार्यकारी ब्रह्म उसका पहला कार्यका रूप होने से स्वयम्भू है, शक्तिमान् है, शिव है, नटराज है।

ऋषिदृष्टि का अभाव भारतीय दर्शन के लिये दूरदर्शिता का ऐसा अभाव बन गया, जिसे बाद के काल में 'तर्क-ऋषि' ने कभी नहीं पूरा किया। 'तर्क' को ऋषिरूप होना था; किन्तु वह तर्क ही बनकर रह गया, ऋषि (द्रष्टा = प्रत्यक्षकर्ता) नहीं बन सका। संशयग्रस्त तर्क कार्यकारी सापेक्ष 'सत्य' को ही देखता रह गया, उसके कारणरूप क्रिया-कारित्व को नहीं देख सका; और, न ही प्रालयिक प्रतिबन्धित क्रियाशक्ति को देख सका। अव्यक्तरूप कारण-शक्ति की अनभिज्ञता में 'तर्क' सत्य और असत्य की सापेक्षता को ही जान सका, सत्-असत् के निरपेक्ष सत्य को नहीं।

ध्यातव्य है 'स्वार्थ' के वैयक्तिक अर्थ में व्यक्ति आतङ्क का कारण बन जाता है; मनोमानवरूप में वह पारमार्थिक नहीं रह पाता। फलतः आज 'दर्शन' अपना वास्तविक अर्थ खोता हुआ नियमविधि क्रमिक विकास की नीतिगतता का ह्रास देखने को बाध्य है। विज्ञान को आध्यात्मिक प्रक्रिया न मानकर विषयरूप लेता दर्शन उसे अपना प्रतिस्पर्धी मानने को मजबूर हो गया है। फलतः उसकी तर्क-दृष्टि वैज्ञानिक निष्पक्षता के अभाव में वैयक्तिक पक्षपात का शिकार बन कर रह गया है।

आज आवश्यकता है ऋषि-दृष्टिं को अपने में विकसित कर हम आर्ष वाङ्मयु का पुनर्मूल्याङ्कन करें और उसकी अवधारणाओं को विज्ञानमय कोष में बैठे ऋषि की भाँति आनन्दमयकोष के निवासी सच्चिदानन्दघन को देखने का प्रयास करें, क्योंकि यह सच्चिदानन्दघन ही तो 'दर्शन' द्वारा देखा गया परमार्थमय वैश्विक दर्शन है।

❖

द्वितीय अध्याय

पतिस्तुरीयस्ते मनुष्यजा

सोमः प्रथमो विविदे गन्धर्वो विविद उत्तरः।
तृतीयोअग्निष्टे पतिस्तुरीयस्ते मनुष्यजाः॥

(ऋ. 10.85.40)

हे कन्ये! तुम्हारा प्रथम पति 'सोम' है; 'गन्धर्व' तुम्हारा दूसरा पति है; तीसरा पति 'अग्नि' है : और तुरीय-स्थानी पति मनुष्यजा है।

यहाँ 'मनुष्यजा' पद का अर्थ मनुष्यजात अर्थात् व्यक्ति मानव है। 'व्यक्ति' वह जो दृष्ट, स्थूल, कार्यनिर्वाहक और व्यावहारिक व्यक्त इकाई है। 'सोम' रक्षक, सुसखा उल्लासदायक और कला सम्पन्न चन्द्रमा के रूप में पहला पति है; गन्धर्व कला-कौशल में निपुणता प्रदान कराने वाला दूसरा पति है; 'अग्नि' के समक्ष कन्यादान होता है और तब कन्या 'कन्या' न रहकर 'वधू' बन जाती है। यज्ञाग्नि कन्या का तीसरा पति है।

मनुष्यंजा को वह वंशवृद्धि अर्थात् सृष्टि विस्तार के कारणरूप में प्राप्त होती है। 'गन्धर्व' शब्द गन्धवती अर्थात् पृथ्वी को धारण करने वाले का अर्थ देता है। स्वामी दयानन्द सरस्वती ने 'गन्धर्व' शब्द से यही अर्थ लिया है। (यजु. 11.7)। कन्या को गीत, वाद्य और नृत्य तीनों के अनुषंङ्गिक सम्बन्ध का ज्ञान होता है। वह कलानेत्री है।

कार्य सृष्टि में मनुष्यरूप को **'पुरुषो वाव सुकृतम्'** (ऐतरेयोय 1.2.3) के रूप में स्वीकार किया गया है। वर-वधू नीतिगत मिथुन (जोड़े) में एक-दूसरे को सन्तुष्ट और पूर्ण करते और रखते हुए वंश-वृद्धि में लगते हैं।

ध्यातव्य है कि स्वयम्भू रूप 'शिव' को अर्द्धनारीश्वर कहा गया है। 'शिव' ब्रह्मरूप हैं। 'ब्रह्म' (बृंह + मनिन्) वृद्धिशील शक्ति है। वह अपने-आपमें क्रिया-कारित्व-अर्थ की समष्टि की समन्विति है। 'क्रिया' ज्ञान का और 'करित्व' कर्म का विषय है। इस तरह वह 'ज्ञातृ' और 'कर्तृ' दोनों शक्तियों की समन्विति का निरूपक है।

आर्ष दर्शन में 'मन' ज्ञानात्मक और कर्मात्मक दोनों ही शक्तिरूपों में देखा गया है। 'मन' उभयेन्द्रिय है। कहा भी है—

एकादशं मनो ज्ञेयं स्वगुणेनोभयात्मकम्।
यस्मिञ्जिते जितावेतौ भवतः पञ्चकौ गणौ।।
इन्द्रियाणां प्रसङ्गेन दोषमृच्छत्यसंशयम्।
संनियम्य तु तान्येव ततः सिद्धिं नियच्छति।।

(मनु. 2.92 एवं 93)

मन को ग्यारहवीं इन्द्रिय कहा गया है। यह अपने गुण से कर्मेन्द्रिय और ज्ञानेन्द्रिय दोनों का ही आत्मरूप है। इसके विजित होने से सब इन्द्रियाँ विजित अर्थात् संयमित हो जाती हैं। मनुष्य इन्द्रियों के प्रसङ्ग से ही दोष को प्राप्त होता है और उन्हीं को रोककर अर्थात् संयमित कर सिद्धि प्राप्त करता है। 'सिद्धि' वस्तुतः क्रिया की कार्यात्मक सिद्धि की स्थिति है। सिद्ध क्रिया ही अपनी प्रतिबन्धता से विमुक्त होती है। 'मुक्ति' कार्य की सम्पन्नता में निहित होती है। इस दर्शन के सन्दर्भ में हम यहाँ महाभारत की इस उक्ति को भी नहीं भूल सकते—

दमं निःश्रेयसं प्राहुर्वृद्धा निश्चितदर्शिनः।
ब्राह्मणस्य विशेषेण दमो धर्मः सनातनः।।
दमेन सदृशं धर्मं नान्यं लोकेषु शुश्रुम।
दमो हि परमो लोके प्रशस्तः सर्वधर्मिणाम्।।
आश्रमेषु चतुर्ष्वाहुर्दममेवोत्तमं व्रतम्।

(महा. शा.प. 160.7, 10 एवं 14 पूर्वांश)

फिर, इस सन्दर्भ से हम हितोपदेश और चाणक्य सूत्र की इन उक्तियों को भी नहीं भूल सकते—

आहारनिद्राभयमैथुनं च सामान्यमेतत् पशुभिर्नराणाम्।
धर्मो हि तेषामधिको विशेषो धर्मेण हीनाः पशुभिः समानाः।।

(हितोपदेशः)

येषां न विद्या न तपो न दानं न चापि शीलं न गुणो न धर्मः।
ते मृत्युलोके भुवि भारभूता मनुष्यरूपेण मृगाश्चरन्ति।।

(चाणक्य 70.7)

स्पष्टतः मनुष्य मनोशक्तिमय वह 'पुरुष' है, जो न मात्र मनसा, वाचा, कर्मणा अपने कार्यकारित्व को व्यक्त-अभिव्यक्त कर सकने में समर्थ है, वरन् अपने धृत या

संयमित मनोशक्ति से पारमार्थिक परमात्म शक्ति को भी देख और ग्रहण कर सकने में समर्थ है। मनसा वह उस परमार्थिक शक्ति को देखता-समझता है, 'वाचा' वह उसे व्यक्त करता है और कर्मणा वह उन्हें आचरण में लाता है। वस्तुतः मनःधृति ही उस के लिये धर्म (धृ+मन्) है। 'ओ३म्' रूप में उस पारमार्थिक परमात्मा की वाचिक अभिव्यक्ति ही उसका पारमार्थिक कर्ममय ज्ञान का उपदेश या विज्ञान है। विज्ञानमय कर्म का आचरण ही मनुष्य के लिये 'यज्ञ' है। इस तरह विचार, उच्चार और आचार की सम्यक् समन्विति ही यज्ञ का निरूपक है।

वस्तुतः 'यज्ञ' शब्द 'यज्' धातु से निष्पन्न है। पाणिनीय सूत्र **'यजदेवपूजासङ्गतिकरणदानेषु'** के आधार पर यज्ञ का अर्थ देवपूजन, विद्वानों का सङ्गतिकरण और दान की समष्टि है। स्पष्ट है कि कार्य-सृष्टि में सब कुछ यज्ञ रूप है। **'सर्वं यज्ञमयं जगत्'** ।

'यज्ञः कर्मसु कौशलम्' के आधार पर हम यज्ञ को व्यष्टिपरक समझते हैं। समष्टि-सम्बन्ध से 'यज्ञ' ही महायज्ञ कहा जाता है। कहा भी है—**'यज्ञमहायज्ञौ व्यष्टिसमष्टि सम्बन्धात्'**। 'मनुष्यजा' व्यक्ति का निरूपक है और 'मनुष्य' शब्द समष्टि अर्थात् जाति का निरूपक है।

मनुष्य की पारमार्थिक विचार-साधना का रूप देखें—

> पञ्चसूना गृहस्थस्य चुल्ली पेषण्युपस्करः।
> कण्डनी चोदकुम्भश्च बध्यते यास्तु बाहयन्॥
> तासां क्रमेण सर्वासां निष्कृत्यर्थं महर्षिभिः।
> पञ्च क्लृप्ता महायज्ञाः प्रत्यहं गृहमेधिनाम्॥

(मनु. 3.68 एवं 69)

अर्थात् "प्रत्येक गृहस्थ के यहाँ चूल्हा, चक्की, बुहारी (झाड़ू), ऊखल और जल रखने का स्थान— ये पाँच हिंसा के स्थान हैं। इनसे होने वाली हिंसा की निष्कृति के लिये महर्षियों ने गृहस्थों के लिये प्रतिदिन पञ्च महायज्ञ करने का विधान कहा है।" स्पष्ट है कि परमार्थ में सम्पूर्ण सृष्टि का कल्याण निहित समझा गया है और इस परमार्थ की अनिवार्यता को पञ्चमहायज्ञ की अनिवार्यता के रूप में इस तरह देखा गया है—

> सर्वैर्गृहस्थैः पञ्चमहायज्ञा अहरहः कर्तव्याः।

गृहस्थ मात्र को प्रतिदिन इन पञ्चमहायज्ञों को करना चाहिए।

फिर, ऋणत्रय के सन्दर्भ से तैत्तिरीय संहिता की उक्ति है—

जायमानो वै ब्राह्मणस्त्रिभिर्ऋणैर्ऋणवान् जायते ब्रह्मचर्येण ऋषिभ्यो यज्ञेन देवेभ्यः प्रजया पितृभ्यः।

(3.10.5)

ब्राह्मण जन्म लेते ही ऋषिऋण, देवऋण और पितृऋण, इन तीन प्रकार के ऋणों से ऋणी बन जाता है। ब्रह्मचर्य से ऋषिऋण, यज्ञ से देवऋण और सन्तति की उत्पत्ति के माध्यम से पितृऋण से उसकी मुक्ति होती है।

इसी तरह पञ्चसूनाजन्य दोषों से बचने के लिये उपर्युक्त पञ्चमहायज्ञ का प्रावधान रखा गया है—

भूतयज्ञो मनुष्ययज्ञः पितृयज्ञो देवयज्ञो ब्रह्मयज्ञ इति।

(श.ब्रा. 11.5.5.1)

मनुस्मृति ने इसे इस तरह प्रस्तुत किया है—

अध्यापनं ब्रह्मयज्ञः पितृयज्ञस्तु तर्पणम्।
होमो दैवो बलिर्भौतो नृयज्ञोऽतिथिपूजनम्॥

(3.70)

अर्थात् पढ़ना-पढ़ाना ब्रह्मयज्ञ है, तर्पण पितृयज्ञ है, हवन (होम), देवयज्ञ है, बलिवैश्वदेव भूतयज्ञ है; और अतिथिसत्कार मनुष्ययज्ञ है।

इस तरह 'मनुष्य' वस्तुतः पारमार्थिक प्राणी है; पारमार्थिकता से अलग वह भी पशु ही है। मनुष्य अपने-आपमें तब देवता है, जब वह विज्ञात, बहुश्रुत और पारमार्थिक होता है।

ये ब्राह्मणाः सुश्रुवाँसोऽनूचानास्ते मनुष्य देवाः॥

(शतपथ ब्रा. 2.2.2.6)

'ब्राह्मण' पद वस्तुतः 'मनुष्य' का ही पर्याय जाना जा सकता है; क्योंकि ब्रह्मा से सृजित या उत्पन्न होने से यह सम्पूर्ण जगत् ब्राह्मण ही कहा जाता है। महाभारत की उक्ति है—

न विशेषोऽस्ति वर्णानां सर्वं ब्राह्ममिदं जगत्।
ब्रह्मणा पूर्वसृष्टं हि कर्मभिर्वर्णतां गतम्॥

(शा.प. 188.10)

अर्थात् पहले वर्णों में कोई अन्तर नहीं था, ब्रह्मा जी से उत्पन्न होने के कारण यह सारा जगत् ब्राह्मण ही था। पीछे विभिन्न कर्मों के कारण उनमें वर्णभेद हो गया।

अब अगर हम शतपथ ब्राह्मण (5.1.5.2) इनकी उक्तियों **'ब्रह्म हि ब्राह्मणः'** एवं **'ब्रह्म हि यज्ञः'** को देखें तो 'मनुष्य' स्वयं ब्राह्मणरूप में 'ब्रह्म' ही तो सिद्ध होता है।

'मनुष्य' मनोरपत्यम् की परिभाषा से 'मनु' सम्बद्ध है और 'मनु', 'मन् + उ' रूप में, मनःतेज अर्थात् मनःशक्ति से अलग नहीं। इस तरह 'ब्रह्म' भी 'बृंह + मनिन्' के रूप में वृद्धिशील मनःशक्ति से अलग नहीं होता। 'बृंह + मनिन्' के रूप में ही ब्रह्म मनःयज्ञ भी है। यज्ञ अर्थात् ज्ञानमय कर्म वस्तुतः मन की पूर्ण संलिप्तता अर्थात् मन के ज्ञान पक्ष और कर्मपक्ष दोनों की कार्यकारिता का परिणाम है। ज्ञान और कर्म की समन्विति में ही पारमार्थिक परिणाम प्राप्त होते हैं। ईशावास्य उपनिषद् की मन्त्रोक्ति है—**'विद्यां चाविद्यां च यस्तद् वेदोभयं सह। अविद्यया मृत्युं तीर्त्वा विद्ययामृतमश्नुते।।** (मन्त्र-11)

इस तरह यज्ञ और ब्रह्म, तथा 'ब्रह्म और ब्राह्मण' मनुष्येतर नहीं। मनुष्य वस्तुतः शक्त्यात्मक रूप ब्रह्म का ही स्थूल या कार्यकारी रूप है। दूसरे शब्दों में परमपुरुष स्वयं मनुष्य का ही शक्त्यात्मक रूप है। **'पुरुषो वाव सुकृतम'**।

उपर्युक्त ऋग्वेदीय मन्त्र का 'मनुष्यजा' ऐसे ही 'मनुष्य' की सन्तान है। 'मनुष्यजा' से अलग जब हम 'मनुष्याः' की बात करते हैं तब भी कार्यकारी मानव व्यक्तियों की ही बातें कर रहे होते हैं। व्यक्ति के रूप में 'मनुष्य' मनुष्य के ससीम-असीमरूप को जानता और तद्नुकूल व्यवहार करता है। ध्यातव्य है कि मनुष्य की व्यक्त इकाई व्यक्ति-मानव जहाँ मनुष्य की मनःशक्ति को जानता है वहाँ अपने सान्त (स + अन्त) शरीर की ससीमता को भी जानता है। इस शरीर के अन्त होने (अन्त) के साथ ही मनःशक्ति की कार्यशीलता प्रतिबन्धित हो जाती है। स्वतन्त्र मनःशक्ति 'तत्' रूप हो जाती है। उसका 'सत्' रूप शरीर स्वयं 'तत्'रूप में रूपान्तरित हो जाती है। उसका 'सत्'रूप शरीर 'तत्'रूप में रूपान्तरित होकर 'तत्'रूप में ही लय हो जाता है। इस 'तत्'रूप स्थिति को ही निर्गुणता की स्थिति में देखा गया है। दूसरे शब्दों में 'क्रिया' की प्रतिबन्धितावस्था को आर्ष दर्शन ने निर्गुण अर्थात् विशुद्ध क्रियावस्था कहा है, जो अपने-आपमें ही 'कारित्व' को भी ततूरूप से ही समेटे होता है। ऋग्वेद ने इसे **'(तत्) ही आनीदवातं स्वधया तदेकं'** और **'तम आसीत्तमासा गूलहमग्रेऽअप्रेकेतं'** के रूप में देखा है। मन्त्रोक्तियाँ हैं—

आनीदवातं स्वधया तदेकं तस्माद्धान्यन्न परं किं चनास।

(ऋ. 10.129.2 उत्तरांश)

तम आसीत्तमसा गूलहमग्रेऽप्रकेतं सलिलं सर्वमा इदम्।

(वही मं. 3 पूर्वांश)

आर्ष दर्शन ने अपने द्रष्टा ऋषि को 'निश्चितदर्शिन', 'सूक्ष्मदर्शी' और 'चित्रश्रवसः' कहा है। स्पष्ट है जो सूक्ष्मदर्शी हैं वे ही निश्चितदर्शी हैं। निश्चितता कार्य की होती है; और, कार्य के कारणों को जानना ही सूक्ष्मदर्शिता होती है। 'सूक्ष्मदर्शिता' धर्म (धृ + मन्) का विषय है।

परतम कारण सूक्ष्मतम, नित्य और विशुद्ध शक्ति है। आधुनिक विज्ञान ने अपने अनुसन्धान में उसे विद्युतावेश (electrical charge) के रूप में देखा है। उसने द्रव्य (Matter) और प्रतिद्रव्य (antimatter) के पारस्परिक आत्मसातत्य (annihilation) के अवसर पर एक विशुद्ध शक्ति को परिणामित होते देखा है। ध्यातव्य है कि आधुनिक विज्ञान ने प्रतिद्रव्य (antimatter) को ही नियमित द्रव्य (regular matter) का मौलिक कारण माना है। आर्ष दर्शन ने इसे ही 'असत्' और 'सत्' के रूप में देखा है। 'असत्' को उसने 'सत्' का मूल कारण माना और 'तत्' के रूप में विशुद्ध 'क्रिया-शक्ति' (pure energy) को देखा है। फिर उसे प्रतिबन्धित रूप में देखते हुए उस स्थिति को प्रलयावस्था की संज्ञा दी है। प्रलयावस्था को उसने कार्यकारी तत्त्व (कारित्व) को उसके विशुद्ध क्रिया-तत्त्व में रूपान्तरित होने की स्थिति के रूप में परिभाषित किया है। अगर आधुनिक व्याख्या के अनुसार हर मौलिक कण (fundamental particle) अपने प्रतिकण (antiparticle) से मिल जाय तो प्रलय की स्थिति ही परिणामित होगी; क्योंकि तब वहाँ विशुद्ध ऊर्जा (pure energy) से अलग कुछ नहीं होगा। अगर होगा भी तो वहाँ ऋग्वेदीय उक्ति का अप्रकेतम् रूप में '**आनीदवातं स्वधया तदेकं**' ही होगा। ऋषि की सूक्ष्मदर्शिता का यह एक अनुपम उदाहरण है।

ऋग्वेद का वह 'स्वधया' 'अप्रकेतम्' ही सम्पूर्ण वह कार्य-सृष्टि का कारण-रूप है। आर्ष दर्शन में 'कारण' की व्याख्या 'क्रिया' और 'कारित्व' (असत्-सत्) के रूप में, तथा 'कार्य' की व्याख्या 'क्रिया-कारित्व' की समन्विति अर्थात् 'अर्थ' के रूप में होती है। आर्ष दर्शन इसे ही ऋतरूप में देखता है। इसे ही वह सम्पूर्ण सृष्टिविस्तार और उसके विकास के मूल में भी देखता है। अपने इस ऋत से सन्दर्भित सिद्धान्त या अवधारणा को उसने 'शिक्षा' के माध्यम से व्याख्यायित किया है। (तैत्तिरीयोपनिषद् : शिक्षावल्ली)

तैत्तिरीयोपनिषद् अपनी हर व्याख्या में विज्ञानपरक है। उसकी प्रथम वल्ली का नाम शिक्षा-वल्ली है। अन्य दो वल्लियों का शीर्षक क्रमशः ब्रह्मानन्दवल्ली और भृगुवल्ली है। शिक्षा वल्ली में सृष्टि का विकास, ब्रह्मानन्द वल्ली में ब्रह्मज्ञान और भृगुवल्ली जिज्ञासाओं का उपशमन है। इस उपनिषद् ने सृष्टि और जीवन की गुत्थियों को बड़े ही वैज्ञानिक और वह भी पारमार्थिक रूप से व्याख्यायित किया है। इस उपनिषद् का अध्ययन आधुनिक वैज्ञानिक सिद्धान्तों के परिप्रेक्ष्य में किया जाना अनिवार्य प्रतीत होता है। यहाँ यह सम्भव नहीं। कभी अलग से विचार करना चाहूँगी। अस्तु।

'शिक्षा' की व्याख्या करते हुए उपनिषद् की उक्ति है—शीक्षां व्याख्यास्यामः।

वर्णः स्वरः। मात्रा बलम्। साम संतानः। इत्युक्तः शीक्षाध्यायः।

उपर्युक्त मन्त्रोक्ति में संधि को महत्वपूर्ण स्थान दिया गया है; क्योंकि वर्ण, स्वर, मात्रा, बल (प्रयत्न) और समवृत्त उच्चारण (साम) इसके अनिवार्य अङ्ग हैं। वेद के पाठ में वेद-मन्त्रों का उच्चारण ऋक्, यजुः और साम के अनुसार होता है। यहाँ शब्दों या पदों का संयोजन स्वतः अपेक्षित हो जाता है। इस तरह अक्षर (अक्षरणशील वर्ण) से शाब्दिक और फिर सार्थक वाक्य-विन्यास और भाषायी अभिव्यक्ति का एक विकास-क्रम प्रारम्भ होता है, जिससे अन्ततः सूक्ष्म ज्ञान-जगत् का वाङ्मयरूप विकसित होता है। सूक्ष्मदर्शी ऋषि-दृष्टि इसी सूक्ष्मजगत् के माध्यम से इस दृष्ट स्थूलजगत् को देखती और दिखाती है।

ध्यातव्य हो कि मनःधर्मा-कर्मा ऋषि सूक्ष्म वस्तु के निर्णय से जिज्ञासापरक प्रश्नों का आदर करता है; क्योंकि जिज्ञासा की शान्ति और भी अधिक सूक्ष्मता की ओर जाने को उत्साहित करती है। ऋग्वेदीय नासदीय सूक्त का **'यादि वा दधे यदि वा न'** ऐसा ही जिज्ञासापरक प्रशन है।

ऋषि मनुरूप है। वह मनसा, वाचा, कर्मणा मनोरूप है। वह ज्ञान और कर्म की समन्विति है। वस्तुतः 'मन' कोई अङ्ग नहीं, वरन् 'प्राण' और 'वाक्'रूप तेजों का मिथुन या जोड़ा है। 'तेज' वस्तुतः प्रकाशात्मक और गत्यात्मक होता। यह क्रियात्मक शक्ति है। छान्दोग्य उपनिषद् ने 'वाक्' को ऋक्, और 'प्राण' को साम कहा है।

वागेवर्क् प्राणः सामोमित्येतदक्षरमुद्गीथः।
तद्वा एतन्मिथुनं यद्वाक्च प्राणश्चर्क् च साम च।।

(छा. उप. 1.1.5)

वाक् ही ऋक् है, प्राण साम है और ॐ, यह अक्षर, उद्गीथ है। ऋक् और सामरूप 'वाक्' और 'प्राण' परस्पर मिथुना हैं। यहाँ ध्यातव्य यह है कि 'वाक्' और 'प्राण' ही मिथुना हैं, ऋक् और साम नहीं।

इस तरह मनुष्य का मन ही मनःयज्ञ की वेंदी है और मन ही हवि। मन ही मन्त्र है और मन ही ब्रह्मा (ऋत्विज) है। आत्मारूप श्रीकृष्ण की स्पष्टोक्ति है—

अहं क्रतुरहं यज्ञः स्वधाहमहमौषधम्।
मन्त्रोऽहमहमेवाज्यमहमग्निरहं हुतम्।।

(गी. 9.16)

ऋग्वेदीय मन्त्रोक्ति है—

यज्ञेन यज्ञमयजन्त देवास्तानि धर्माणि प्रथमान्यासन्।
ते ह नाकं महिमानः सचन्त यत्र पूर्वे साध्याः सन्ति देवाः।।

(ऋ. 1.164.50)

यज्ञ से यज्ञ का विस्तार होता है। कार्यनिर्वाहक शक्तियाँ माँ इन्हें यथार्थतः जानती हैं। इसके ज्ञाता ही लक्ष्य को प्राप्त करते हैं।

हमने यहाँ मन्त्र में आये 'देव' शब्द से क्रिया-शक्ति का, 'यज्ञ' से ज्ञानमय कर्म का, और 'धर्म' से धृतमना द्रष्टा का अर्थ लिया है। सम्पूर्ण देव शक्तियाँ पुरुषरूप 'मनुष्यजा' में ही अवस्थित हैं। मनःजगत् ही यथार्थ का दर्शन करता है। मनःआकाश में ही सब देवता निवास करते हैं। मनःआकाश वस्तुतः 'योग' का सप्तपद्म है। इन्हें सप्तस्वर्ग भी कहा गया है, और सप्तव्याहृति भी।

स्पष्ट है ज्ञानेन्द्रियाँ मन की द्रष्टृत्व शक्तियाँ हैं और कर्मेन्द्रियाँ मन की कर्तृत्व शक्ति; और, स्वयं 'मन' अपने-आपमें वह क्रियाशक्ति है, जो दोनों को परिभाषित करता है। इन्द्रियों की कार्यशीलता की नियन्त्रिति वस्तुतः मन (वाक्-प्राण) की क्रियाशीलता में निहित होती है। मनोशक्तिरूप मनुष्य ही धृतमना स्थिति में धर्म (धृ + मन्) है; (मन् + क्तिन्) के रूप में विज्ञाता है; वही आत्मा (अत् + मनिन्) के रूप में सर्वज्ञ; और ब्रह्म (बृंह् + मनिन्) के रूप में परमज्ञ है। 'व्यक्ति' (मनुष्यजा) अपने इसी मनुष्यत्व को जागृत कर 'मनुष्यजा' कहलाता है या मनुष्य बनता है। गीता के धृतमना श्रीकृष्ण नारायणरूप, नार (जल) में रहने वाले, क्रियापुरुष हैं; और, अर्जुन एक अधृतमना व्यक्ति। नारायणरूप श्रीकृष्ण इन्हीं अर्जुनरूप व्यक्ति के भीतर निहित मनुष्यरूप शक्ति अर्थात् क्रियापुरुष को जागृत करते हैं।

'सर्वधर्मान्परित्यज्य मामेकं शरणं व्रज'

(गी. 18.66 पूर्वांशं)

आत्मारूप श्रीकृष्ण को समर्पित होने का अर्थ ही मन और इन्द्रियों को संयमित करना है। इन्द्रियों की वशीभूतता से अलग होना ही यहाँ सब धर्मों की परित्यज्यता का अर्थ देता है।

इसे ही श्रीकृष्ण 'मन्मना भव' के उपदेश से अर्जुन को उपादेशित भी करते हैं—

'मन्मना भव मद्भक्तो मद्याजी मां नमस्कुरु'

(गी. 18.65 पूर्वांश)

स्पष्ट है कि वह मन ही मन को जान पाता है, जो मनः धृत है। वह मन ही मन को

देखता-जानता हैं। धृतमना व्यक्ति ही मनुष्य है और यह 'मन' वस्तुतः वाक् और प्राण का ही मिथुन है। (मन को) ही वेदान्तसार ने अन्तःकरण के रूप में परिभाषित किया है—

मनोबुद्धिरहङ्कारश्चित्तं करणमान्तरम्।
संशयो निश्चयोगर्वः स्मरणं विषया अमी।।

संयमित मन कभी रुग्ण नहीं होता और असंयमित मन कभी स्वस्थ नहीं रहता।मन की रुग्णता को मनःसंयम अर्थात् मनःधृति से ही दूर किया जा सकता है। इसे ही आयुर्वेद इस प्रकार प्रस्तुत करना है—

मानसो ज्ञानविज्ञानधैर्यस्मृतिसंमाधिभिः।।

(च.सू. 1.29 उत्तरांश)

स्पष्ट है कि मनुष्य मनःधृति से ही मनुष्य है, अन्यथा वह पशु से भिन्न नहीं। यही कारण है कि 'मनुष्य' शब्द का प्रयोग शक्त्यात्मक 'पुरुष'रूप में या कार्यकारी धर्मपुरुष के रूप में होता है। स्वस्थ मना शरीर ही स्वस्थ रहता है। कहा भी है—

समदोषः समाग्निश्च समधातुमलक्रियः।
प्रसन्नात्मेन्द्रियमनाः स्वस्थ इत्यभिधीयते।।

यहाँ हमें 'साम' की समवृत्यात्मकता का अर्थ 'प्राण' से जोड़ता है। प्राण की समवृत्ति से ही उद्गीथरूप वाक् का उद्भव होता है। 'वाक्' का ऋक्रूप हो या प्राण का सामरूप या उद्गीथ (ॐ) का ब्रह्मरूप, उनकी प्राप्ति के लिये, आयुर्वेद के अनुसार, व्यक्ति-पुरुष को स्वस्थ ही रहना होता है; और, यह बिना धृतमना हुए सम्भव नहीं। कहा है—

सुखार्थाः सर्वभूतानां मताः सर्वाः प्रवृत्तयः।
सुखं च न विना धर्मात् तस्माद् धर्मपरो भवेत्।।

(वा.सू. 2.2)

मानव-जीवन में धर्म परायणता अनिवार्यतः अपेक्षित रहा है। स्पष्ट है कि धृतमना व्यक्ति ही ज्ञान-विज्ञान को जानता समझता हुआ अपने को अमर बना पाता है।

'विद्यां चाविद्यां च...' से सन्दर्भित मन्त्रोक्ति के साथ 'ईशावास्य उपनिषद्' इसे ही अनुदेशित करती है। ध्यातव्य है कि यहाँ 'अविद्या' अज्ञान का अर्थ नहीं देता। वस्तुतः विद्या से हमें पारमार्थित ज्ञान का अर्थ मिलता है; और 'अविद्या' से 'कर्मयुत् ज्ञान' या 'विज्ञान' या ज्ञानमय कर्म या 'यज्ञ' का अर्थ मिलता है। हर हाल में उपनिषद् 'कार्य' की सफलता के लिये ज्ञान और कर्म के समन्वय की अनिवार्यता को अपेक्षित मानती है। ध्यातव्य है कि 'वाक्' और 'प्राण' की युग्मता में ही उद्गीथ ध्वनित (उच्चरित) होता

है। 'उद्गीथ' वस्तुतः सगुण-निर्गुण की समन्विति के रूप में कार्यकारी ब्रह्म का निरूपण करता है।

यहाँ ब्रह्म की चतुष्पादीय स्थिति स्पष्ट होती है। सगुणता उच्चारण रूप कारित्व (शारीरिक) पक्ष है, जो अ, उ और म से निरूपित होता है और निर्गुणता उसका क्रियारूप है, जिसके बिना उसकी कार्यकारिता सम्भव नहीं। कार्य का विस्तार कार्य में निहित क्रिया-शक्ति अर्थात् क्रिया-कारित्व के समन्वय से ही सम्भव होता है। उद्गीथ के उच्चारण में 'अ', 'उ' और 'म' के उच्चारण में निर्गुण पराक्रियाशक्ति का ही नादात्मक विस्फोट ध्वनित होता है।

'परा' अर्थात् दूरस्थ मूलाधारस्थित प्राणवायु का ऊर्ध्वमुखी विकास ही क्रियागत स्थिति में कण्ठ और ओष्ठ को स्पर्श करता वाह्यकाश में ध्वनित या स्फुटित होता है।

ध्यातव्य है कि 'वाक्' और 'प्राण' अपनी मिथुनावस्था में सर्वत्र प्राणवान् अर्थात् क्रियाशील और कार्यशील हैं। 'वाक्' रूप के विकास में 'प्राण' की सहभागिता एक यौगिक-सह-याज्ञिक प्रक्रिया है। 'योग' इसलिये कि मूल प्राण प्रकाशवत् मूलाधार (मित्रावरुणसदना) में स्थित है। पञ्चप्राण के रूप में 'अपान' (गुदास्थित प्राणवायु), 'समान' (नाभिस्थित प्राणवायु), 'व्यान' (समस्त शरीर में फैली प्राणवायु), 'प्राण' (मुख में स्थित प्राण वायु जो प्रश्वसित होता है) और उदान (कण्ठ स्थित प्राणवायु, जो ब्रह्मरन्ध्रोन्मुखी होती है) सम्पूर्ण शरीर को चेतन स्थिति में रखते हैं। 'वाक्' भी मिथुनावस्था के कारण इनके साथ होता है।

आकाश, वायु और अग्नि को तेजोरूप (तेजःरूप) कहा गया है। अग्नि के ऊष्मन् प्रभाव से वायु का विस्तार आकाश में होता है। वायु के कम्पन से ही आकाश में ध्वनि का संचार होता है। उद्गीथ के उच्चारण में उसकी दीर्घता महत्त्वपूर्ण है। दीर्घता सम्पूर्ण मनःप्राण को संयमित कर प्राणवायु को मूलाधार में स्थित कर देती है। 'अपान' भी संयमित हो, मूलाधार में ही स्थित हो रहती है।

हमने ऊपर मूलाधार को 'मित्रावरुणसदना' के रूप में जाना है। मित्र और वरुण अथवा मित्रावरुण का निवास मूलाधार कहा गया है।

या सा मित्रावरुणसदना दुश्चरन्ति त्रिषष्ठिर्वर्णानन्तः प्रकटकरणैः प्राणसङ्गात् प्रसूते।

मित्र को उद्घोषक और उपदेशक के रूप में देखा गया है। ऋग्वेद की उक्ति है—

मित्रो जनान्यातयति ब्रुवाणो मित्रो दाधार पृथिवीमुत द्याम्।
मित्रः कृष्टिरनिमिषाभि चष्टे मित्राय हव्यं घृतवज्जुहोत॥

प्र स मित्र मर्त्तो अस्तु प्रयस्वान् यस्त आदित्य शिक्षति व्रतेन।
न हन्यते न जीयते त्वोतो नैनमंहो अश्नोत्यन्तितो न दूरात्।।

(ऋ. 3.59.1 एवं 2)

स्पष्ट है 'मित्र' वस्तुतः शिक्षक, उपदेशक और प्रेरक वक्ता है। वह मनुष्य के पुरुषार्थ को प्रेरित करता है; वह नैतिक मूल्यों का रखवाला है; और विद्वानों सत्यवादियों और ऐसे ही नेतृत्व का रक्षक है। इस तरह 'मित्र' वाणी का उत्पादक रक्षक देवता (कार्यनिर्वाहक शक्ति) सिद्ध होता है। सत्य का यह रक्षक अपने-आप में अन्तःप्रकाश स्वरूप है। ध्यातव्य है कि आर्ष दर्शनमें सत्य (सत् + यत्) को ब्रह्मरूप माना गया है। वह प्रकाश का निरूपक है। वस्तुतः सत्य ही अन्तप्रकाश है, जिसे हम मनःज्योति के रूप में देखते हैं और, प्रकाश बाहरी सत्य है। बाहरी सत्य को आन्तरिक सत्य में ही सत्यात्मक व्याख्या मिलती है। 'मित्र' दिन या सूर्योदय का देवता है। इस तरह वह वाह्य प्रकाश और अन्तःप्रकाश दोनों के समन्वय में ही सत्य को देखता-जानता है। आर्ष दर्शन में मित्र का भौतिक रूप 'प्रकाश' ही माना गया है।

'वरुण' इन्द्रियों से सम्बद्ध देवता है। ऋग्वेदीय उक्ति है—

'यः सिन्धूनामुपोदये सप्तस्वसा स मध्यमो नभन्तामन्यके समे।

(ऋ. 8.41.2)

'सिन्धूनाम' पद से स्वामी दयानन्द ने 'स्यन्दनशील इन्द्रियों' और 'सप्तस्वसा' से दो नेत्र, दो कान, दो घ्राण और एक मुखस्थ रसना का अर्थ लिया है। इनके बीच ही वरुण की स्थिति मानी गयी है।

वरुण को रात्रि का देवता तथा चन्द्रमा में वरुण का भौतिक आधार माना गया है। 'वायु' से उसका आत्मवत सम्बन्ध है। जल का वह प्रेरक है। (ऋ. 7.87)। जहाँ मित्र 'वाक्'रूप है, वहाँ वरुण 'प्राण' रूप है। दोनों का मिथुनात्मक सम्बन्ध हर पल एक-दूसरे को कार्यशील और वृद्धिशील रखता है।

ऐसे मित्र-वरुण और मित्रावरुणसदनारूप मूलाधार को हम वाक् प्रणाली से अलग नहीं कर सकते। वाक् और प्राण अपने सायुज्य में ही मूलाधार से ऊपर उठते हुए नाभिदेश, हृदय-देश तक जाते हैं, फिर कण्ठ देश से होते हुए ओष्ठ से बाहर निष्कार्षित होते हैं। इस तरह वाक् और प्राण का संयोजन जब योगात्मक रूप से वाक् रूप में प्रकट होता है तो उसमें वायु का स्पन्द और प्राण का प्रयत्न स्पष्टतः अनुभूत होता है। इसे ही ऋग्वेद ने इस तरह व्यक्त किया है—

चत्वारि वाक्परिमिता पदानि तानि बिदुर्ब्राह्मणा ये मनीषिणः।
गुहा त्रीणि निहिता नेङ्गयन्ति तुरीयं वाचो मनुष्या वदन्ति।।

इन्द्रं मित्रं वरुणमग्निमाहुरथो दिव्यः स सुपर्णो गरुत्मान्।
एकं सद् विप्रा बहुधा वदन्त्यग्निं यमं मातरिश्वानमाहुः॥

(ऋ. 1.164.45 एवं 46)

स्पष्ट है कि यहाँ 'वाक्' को उसकी उत्पत्ति, विकास और अभिव्यक्ति के स्थान-भेद से परिमित देखा गया है। फिर, उत्पत्ति के कारणरूप प्रयत्न को मूलाधार रूप में लिया गया है। इस तरह वाक् अपनी परिमितता में ही चार प्रकार के कहे गये हैं यह मन्त्र (1.164.45) के पहले पाद से स्पष्ट होता है। किन्तु मन्त्र का दूसरा पाद 'पदानि तानि बिदुर्ब्राह्मणा ये मनीषिणः' 'चत्वारि वाक्' के 'रूपों' से सम्बद्ध न होकर उन चारों के 'पदों' (पदानि तानि) को सन्दर्भित करता है, जिन्हें मन्त्रद्रष्टा ब्रह्मज्ञों और मनीषियों की ज्ञातृशक्ति के लिये सुनिश्चित समझकर छोड़ देते हैं। फिर, मन्त्र के तीसरे और चौथे पाद को मन्त्र के प्रथम पाद के 'चत्वारि वाक्परिमिता' से जोड़ते हुए कहते हैं—

गुहा त्रीणि निहिता नेङ्गयन्ति तुरीयं वाचो मनुष्याः वदन्ति।

स्पष्ट है कि 'चत्वारि वाक्' में 'गुहा त्रीणि नेङ्गयन्ति' अर्थात् चार वाक रूप में से तीन वाकरूप गुहाओं में छिपे है; और चतुर्थ रूप को 'मनुष्याः वदन्ति' सब मनुष्य बोलते हैं।

इस मन्त्र को हम यहीं समाप्त होते नहीं देख पाते; क्योंकि अगला मन्त्र वाक् से सम्बद्ध देवशक्तियों अर्थात् कार्यनिर्वाहक शक्तियों से सन्दर्भित हैं। ये देवशक्तियाँ ही वस्तुतः 'तुरीयं वाचो' की व्याख्या करती हैं। स्पष्ट है कि हम वाक्रूपों को पदों के रूप में नहीं देख सकते। अगर वाक् और पद एक हैं तब तो दोनों का साथ होना गलत होगा। फिर, अगर 'चत्वारि वाक्' के लिये 'तानि' आया है तो 'पदानि' 'चत्वारि वाक्' में से प्रत्येक वाक् के अलग-अलग पदरूप होंगे। श्री भर्तृहरि ने वाक्रूप को चार के बदले तीन ही माना है, किन्तु उनमें से प्रत्येक के तीन-तीन पदरूप कहे हैं। जब वाक् की प्रतिष्ठा पदरूप में होती है तभी वाक् शब्द या पद या वाक्य रूप में विकसित होता है। जब 'पद्' अच् प्रत्यय से समन्वित होता है तभी वह 'पद' का रूप धारण करता है।

'वाक्' और 'वाक्य', 'पद्' और 'पद' अपने-आपमें क्रियापरक और कार्यपरक रूपों में विभेदित हैं। 'वाक्' और 'वाक्य' शब्दों की व्युत्पत्ति 'वच्' धातु से हुई है; किन्तु 'वाक्' के लिये 'घञ्' और 'वाक्य' के लिये ण्यत् प्रत्यय 'वच्' धातु के साथ लगते हैं। एक (वाक्) का अर्थ 'वाणी' और दूसरे (वाक्य) का अर्थ अर्थदायी शब्द-समूह होता है। वस्तुतः 'वाक्' क्रियारूप है जिसे अपनी पूर्णता के लिये अन्य वाक्रूप की अपेक्षा होती है। मन्त्र में 'परिमिता' से वह सम्बद्ध होकर वह 'वाक्परिमिता' रूप लेता है। श्रीभर्तिहरि की रचना 'वाक्यपदीय' है, 'वाक्पदीय' नहीं। वाक् छल, वाक् चपल, वाक् पटु ऐसे ही शब्द हैं।

इसी तरह 'पद्' और पद में अन्तर है। 'पद्' क्रियापरक है। अपने इस रूप में वह 'गति' का अर्थ देता तथा 'अच्' प्रत्यय से मिलकर पद को निष्पन्न करता है। 'पद' शब्द का अर्थ है पैर, कदम, डग। यह (पद) यह अर्थपरक है।

एक और कठिनाई है। 'पद' से भला हम 'चतुर्थांश' का अर्थ कैसे ले सकते हैं? चार पादों वाले या पदों वाले वस्तु में एक पाद या पद उस वस्तु का चतुर्थांश हो सकता है। श्लोक, पद्य, कविता, जो चार चरणों से युक्त होते हैं, उनके एक चरण या पाद या पद को ही चतुर्थांश कहा जा सकता है और यह पाद या पद या चरण भी सार्थक शब्द-समूह ही होता है। 'पद' शब्द से 'चतुर्थांश' का अर्थ नहीं लिया जा सकता है, क्योंकि वह एक 'डग' (Step) मात्र का निदर्शक है।

अब अगर 'पद्य' के चार पादों में से एक पाद को 'पद' या वाक् मानकर चतुर्थांश का अर्थ दें तो वह विशुद्धतः त्रुतिपूर्ण होगा। 'पद्य' को पद् या पद या पाद के रूप में नहीं लिया जा सकता। 'पद्' जब तक 'यत्' से समन्वित न हो तब तक 'पद्य' शब्द की व्युत्पत्ति नहीं होती।

फिर, अगर हम 'चत्वारि वाक्' के 'चत्वारि' पद को चतुर्थांश के रूप में लें तो वह भी भ्रममूलक होगा; क्योंकि वहाँ 'परिमिता' पद वाक् के 'चार' रूप को एक-एक कर चार के रूप में देखने को बाध्य करता है।

इस तरह 'वाक्' को 'वाक्य' या 'पद' के रूप देखना ऐसा ही हैं, जैसे 'सत्' को 'सत्य' के रूप में और 'असत्' को असत्य के रूप में देखना।

इस तरह 'चत्वारि वाक्' को वस्तुतः वाणी की अभिव्यक्ति के चार स्थान-भेद के रूप में लिया गया है। यह भेद मात्र स्थान-भेद के कारण है, मूलतः 'वाक्' एक है। 'वागेव ब्रह्मः'। वह शब्द-ब्रह्म है। इसकी व्याख्या वेद अपने अगले मन्त्र "इन्द्रं मित्रं वरुणमग्निमाहुरथो दिव्यः स सुपर्णो गुरुत्मान। एकं सद्विप्रा बहुधा वदन्त्यग्निं यमं मातरिश्वानमाहुः।।" करता है।

आर्ष दर्शन सम्पूर्ण कार्य-सृष्टि को ब्रह्मरूप देखता है। उसकी दृष्टि में इस कार्य-सृष्टि का हर कण सत्तायुक्त है। उसकी दृष्टि में हर कण अपने-आपमें कार्यरूप अर्थात् कारित्वरूप कारक-शरीर और क्रियात्वरूप क्रिया-शरीर की समन्विति है। इस तरह आर्ष दर्शन का 'ब्रह्म' कारक-रूप स्रष्टा नहीं, वरन् कार्य-विस्तारक रूप कारक है, जो अपने-आप में स्वरूपतया क्रियात्व और कारकत्व की समन्विति है। वह स्वयम्भूरूप है। 'शक्त' और 'शक्ति' दोनों हीं 'शक्ति' के ही रूप हैं। इस तरह, स्वयं कार्यविस्तारक 'शक्तिमान्' शक्तिरूप है; किन्तु, शक्ति से अभेदित नहीं है। शक्तिमान् को ही शक्ति मान लेना 'शक्त' के अस्तित्व की अनदेखी कर जाता है।

आर्ष दर्शन में 'कारक' को कार्यरूप माना गया है और 'कार्य' को क्रियात्व और कारित्व की समन्विति। वह किसी भी 'कारक' को स्वतन्त्र सत्ता के रूप में नहीं देखता। 'कारक' का अस्तित्व क्रिया और कारित्व की वह समन्विति है, जिसमें 'कारित्व' क्रियारूप का रूपान्तरण होने से क्रियारूप में रूपान्तरणीय भी होता है। इस तरह आर्ष दर्शन क्रिया-शक्ति की नित्यता को स्वीकार करता है, कारकरूप सत्ता की नित्यता को नहीं। उसकी अवधारणा का युग-परिवर्तन वस्तुतः ब्रह्मारूप स्रष्टा के परिवर्तन पर ही निर्भर करता है।

आर्ष दर्शन ने विशुद्ध क्रिया-शक्ति की नित्यता को स्वीकार करते हुए उसे **'आनीदवातं स्वधया तदेकं'** के रूप में स्वीकारा है। उसका यह **'तदेकम्' 'अप्रकेतम्'** भी है; क्योंकि वह असत् रूप अव्यक्त है। वह हर प्रलय के बाद उस नित्य से ही नवीन सृष्टि को सृष्ट होते देखता है। वह चार युगों वाली सृष्टि को प्रलयित और फिर सृष्ट होते देखता है। उसके सृजक, पालक और संहारक रूप उसी अनादि नित्य से विकसित और संचरित और संसरित होते हैं। संसार को आर्ष दर्शन ने ब्रह्म रूप ही देखा है।

तैत्तिरीय उपनिषद् (2.7) की उक्ति है—

'असद्वा इदमग्र आसीत्। ततो वै सदजायत।'

अर्थात् पहले यह 'असत्' ही था। उससे 'सत्' हुआ। यहाँ 'सत्' से द्रव्यात्मकता का अर्थ लिया गया है। स्पष्ट है कि 'असत्' की स्थिति को कार्य के प्रति क्रिया की प्रतिबन्धितावस्था के रूप में लिया गया है। इससे आगे मन्त्र की उक्ति है—**'तदात्मानं स्वयमकुरुत'** स्पष्ट है 'असत्' से सत् का अस्तित्व बना और उन दोनों की बन्धुवत् समन्विति से आत्मा का विकास हुआ। **'स्वयम् अकुरुत'** 'स्वयम्भू' के विकास का निरूपक सिद्ध होता है। वह स्वयम्भू **'रसो वै सः'** की उक्ति से शक्तिमान् ही सिद्ध होता है।

छान्दोग्य उपनिषद् (3.19.1) ने इसकी चर्चा करते हुए—

असदेवेदमग्र आसीत्। तत्सदासीत्तत्समभवत्।

की उक्ति के साथ ही यह प्रश्न भी उठा दिया है कि भला असत् से सत् की उत्पत्ति कैसे हो सकती है?

कुतस्तु खलु सोम्यैवंस्यादिति होवाच कथसतः सज्जायेतेति।

(छा. उप. 6.2.2)

स्पष्ट है कि इस सन्दर्भ से 'असत्' का अर्थ असत्य और 'सत्' का अर्थ लिया गया है। स्पष्ट है कि छान्दोग्य उपनिषद् के युग में दार्शनिकों या विचारकों द्वारा 'सत्-असत्' अर्थात् 'क्रियात्व और कारकत्व' की समन्विति की अवधारणा से छुटकारा पाने का क्रम

प्रारम्भ कर दिया गया था। आगे चलकर इसका ही परिणाम हम ज्ञानवाद और कर्मवाद के विलगाव के रूप में देखते हैं। यहाँ यह सिद्ध होता है कि छान्दोग्य उपनिषद् तैत्तिरीयोपनिषद् के बाद की कृति है।

जो भी हो, अपनी रचनात्मक व्याख्याओं में सब शास्त्र विशुद्ध क्रिया-शक्ति की बात तो मानते हैं, किन्तु 'सत्ता' को शास्त्रपरक दृष्टिकोण से देखने के कारण स्वयं 'सत्ता' के 'कारण' (क्रिया-कारित्व) पक्ष को नहीं देख पाते, उसकी अनदेखी कर जाते हैं। मनुस्मृति की उक्ति को देखें—

आसीदिदं तमोभूतमप्रज्ञातमलक्षणम्।
अप्रतर्क्यमविज्ञेयं प्रसुप्तमिव सर्वतः।।
ततः स्वयंभूर्भगवानव्यक्तो व्यञ्जयन्निदम्।
महाभूतादि वृत्तौजाः प्रादुरासीत्तमोनुदः।।

(मनुस्मृ. 1.5 और 6)

अर्थात् प्रलयकाल में यह जगत् अन्धकार से व्याप्त, अच्छे प्रकार से जानने के अयोग्य, चिह्नरहित, जिसमें तर्कना न हो सके और जिसका विशेष ज्ञान न हो सके ऐसा सर्वत्र सोते हुए के समान था। तब जो इन्द्रियों से प्रत्यक्ष न हों ऐसे, सृष्टि की रचना करने में समर्थ, अपनी इच्छा से शरीर धारण करने वाले और प्रकृति के प्रेरक भगवान् आकाश आदि महाभूतों को प्रकाशित करते हुए प्रकट हुए।

वस्तुतः 'शास्त्र' कार्यकारी सत्ता से पहले की उसकी कारण-अवस्था की स्थिति को देखना अनिवार्य नहीं समझता। 'शासनात् शंसनात् शास्त्रं' की व्युत्पत्ति के रूप में 'शास्त्र' का सम्बन्ध शासन (विधि-निषेध) और शंसन (वर्णन) से हैं। 'शासन' को वस्तुतः शंसन का आधार लेना होता है। शासन कर्तव्याकर्तव्य पर ध्यान देता है, और वह नीति से सम्बद्ध होता है। 'शंसन' को दर्शन का आधार लेना है; क्योंकि वह वस्तुपरक है। 'वस्तु', कार्यरूप होने से, 'कारण' से स्वतः सम्बद्ध रहता है। और, 'कारण' वस्तुतः 'क्रिया' और 'कारित्व' का समन्वय होता है। जब हम वस्तु की व्याख्या करते हैं तब उसके कारणरूप पर विचार करना होता है। 'कारण' पर विचार करने पर ही वस्तु की वास्तविक स्थिति की व्याख्या की जा सकती है। ऐसा करने पर ही उसके चरित्र का भी पूर्वज्ञान हो पाता है।

पराशर उपपुराण ने 'शास्त्र' शब्द की उपर्युक्त व्युत्पत्ति की व्याख्या में लिखा है—

शासनं द्विविधं प्रोक्तं शास्त्रलक्षणवेदिभिः।

शंसनं भूतवस्त्वेकविषयं न क्रियापरम्।।

स्पष्ट है कि 'शासन' जो 'आज्ञा' से सम्बद्ध होने के कारण शासक-शासित से सम्बद्ध होता है। वस्तुतः क्रियापरक न रहकर कार्यपरक हो जाता है। मात्र 'शास् = आज्ञा करना' के रूप में नहीं रह जाता। 'शासन' अपने आपमें 'शास्' के रूप में क्रियापरक हो सकता है, किन्तु शासन (शास् + ल्युट्) की क्रियाशीलता कार्यरूप में होने से कार्यपरक हो जाता है। दूसरी ओर 'शंस = प्रकट करना या वर्णन करना' भी क्रियापरक अर्थ देता है; किन्तु इसका कार्यरूप 'वर्णन' ज्ञानरूप ही रह जाता है। वस्तु की वास्तविकता का ज्ञान वस्तु की उपयोगिता के ज्ञान की ओर ले जाता है। इस तरह शंसन ज्ञानपरक रह जाता है। 'ज्ञान' का मूर्तरूप 'वाक्' होता है। इस तरह शासन और शंसन दोनों ही क्रिया-कारित्व के समन्वयन में ही कार्यकारी सिद्ध हो पाते हैं। कार्य ही कार्य-विस्तारक होता है, 'क्रिया' एकाकी विस्तारक नहीं हो पाती, प्रतिबन्धित रह जाती है।

'पराशरोपपुराण' ने अपने उपर्युक्त कथन में 'शासन' को क्रियापरक और 'शंसन' को वस्तुपरक माना है। स्पष्ट है कि 'क्रिया' को 'कर्म' से अभेदित माना गया है और 'वस्तुतन्त्र' की 'बोधन' क्रिया को 'बोधक'रूप कार्य से जोड़कर कार्यरूप दे दिया गया है। इस तरह शास्त्र में 'क्रिया' की महत्ता स्वतः गौण हो गयी है। 'शास्त्र' क्रिया को समझने के बदले कार्य को देखता है। उसके लिये क्रिया गौण हो जाती है। 'शंसन' भी दर्शन का दामन छोड़ देता है। 'शास्त्र' का कार्य शासक और शंसक के कार्य का निर्धारण और व्याख्यायन भर रह जाता है।

दूसरी ओर 'दर्शन' वस्तुतः द्रष्टा का विषय है और, 'द्रष्टा' तो 'क्रिया' को ही देखता है। **'द्रष्टा पश्यति हि क्रियाः'** (आयुर्वेद)। आयुर्वेद ने **'निर्विकारः परस्त्वात्मा'** कहकर **'सत्त्वमात्मा शरीरं'** में से आत्मा को निर्विकार, पर और द्रष्टा माना है। दूसरी ओर ऋग्वेद और उपनिषद् ने प्रकारान्तरतः आत्मा को भोक्ता और द्रष्टा के दोनों रूपों को देखा है। उक्ति है—

द्वा सुपर्णा सुयजा सखाया समानं वृक्षं परिषस्वजाते।
तयोरन्यः पिप्पलं स्वाद्वत्यनश्नन्नन्यो अभिचाकशीति॥

(ऋ. 1.164.20; मुण्डकोप. 3.1; अथर्व 9.14.20)

एक साथ सखा भाव से एक ही वृक्ष पर रहने वाले दो पक्षी-पक्षियों में से एक स्वादिष्ट फल खाता है परन्तु दूसरा कुछ खाता नहीं, मात्र देखता है। यहाँ शरीर में स्थित भोक्ता आत्मा और द्रष्टा आत्मा को, आत्मा के दो रूपों में, देखा गया है। भोक्ता आत्म सगुणात्मक है और द्रष्टा आत्मा निर्गुणात्मक। स्पष्ट है कि आयुर्वेद ने 'आत्मा' को निर्विकार के रूप ही देखते हुए उसे आत्मा के भोक्तारूप से छुटकारा देकर मात्र द्रष्टा रहने दिया है। इस तरह आयुर्वेद ने शरीर और मन की संगुति को भोक्ता और आत्मा को द्रष्टा

बना दिया है। आयुर्वेद की अवधारणा की 'आत्मा' द्रष्टा होने से प्रतिबन्धित हो जाती है। जबकि आत्मा अपने 'अत् + मनिन्'रूप निष्पत्ति से गतिशील और क्रियापरक अस्तित्व सिद्ध होता है।

अब अगर आत्मा और ब्रह्म को एकरूप मानने लगें तो हमें निर्विकाररूप आत्मा या ब्रह्म को निर्गुण ब्रह्म के रूप में देखना पड़ जाता है। यह निर्गुण ब्रह्म विशुद्ध क्रियापरक-शक्ति (Pure energy) का रूप है। यह कार्यशील ब्रह्म की कार्यशीलता का कारण है। फलतः आर्ष दर्शन अपने द्रष्टृत्व में कार्य-सृष्टि को कहीं भी इस विशुद्ध क्रिया-शक्ति से अलग नहीं देख पाता। ऋग्वेद या मुण्डक उपनिषद् ने प्रकारान्तरतः कारित्व को शरीररूप देखा है। यह शरीर ही जगत्‌रूप या वृक्षरूप में भी देखा गया है। इस तरह शरीररूप कारित्व क्रिया के क्रियात्व का साधन मात्र है। फिर क्रिया-कारित्व की समन्विति के रूप में शरीर और शरीरी की समन्विति स्वतः कार्यकारी अर्थात् कार्यरूप में स्पष्ट हो उठती है।

इन्द्रियाँ ज्ञान और कर्म की साधिकाएँ हैं। ज्ञान के रूप में वे अपने-अपने विषयों को देखती, सुनती और मन के माध्यम से भोगती हैं। इस तरह हर ज्ञान-इन्द्रिय अपने विषय को इन्द्रिय समष्टि के रूप में देखती, सुनती, स्पर्श करती, रसास्वादन करती और सूँघती भी है। यही कारण है कि एक धृतमना साधक अनन्तधर्मा वस्तु को भी हर ओर से देखता जानता है। ऐसा साधक ही सर्वज्ञ है। 'ब्रह्म' सर्वज्ञ है। ब्रह्मज्ञ भी सर्वज्ञ होता है। **'द्रष्टा पश्यति हि क्रियाः'**।

निर्गुण ब्रह्म अर्थात् विशुद्ध क्रियाशक्ति जहाँ प्रतिबन्धित शक्ति है, वहाँ कार्यकारी क्रियाशक्ति शक्त्यात्मक क्रिया-करित्व की समन्विति होती है। यह कार्यकारी क्रियाशक्ति ही वस्तुतः मनःरूप सिद्ध होती हैं। इस रूप में ही शरीरस्थ मन और मनःधारित शरीर पूर्णत्व का निरूपक होता है। एक का भी अभाव उसे अपूर्ण बना देता है। **'पूर्णमदः पूर्णमिदंः'** कार्यकारी रूप में ही 'अदः' और 'इदम्' को पूर्ण कहते हैं। 'अदः' और 'इदम्' दोनों ही कार्यशील हैं। कार्यशीलता ही कार्यब्रह्म अर्थात् सगुण ब्रह्म का चरित्र है।

जागतिक पूर्णता और स्रष्टृ अर्थात् कारणरूप की पूर्णता दोनों ही अपने-आप में कार्यपरक पूर्णता के निरूपक हैं। फलतः कार्य-सृष्टि में पूर्णता का अभाव कहीं भी नहीं। 'ब्रह्म' और जगत् क्रिया कारित्व की समन्विति होने से पूर्ण हैं। समस्त कार्यकारी सृष्टि शक्तिरूप होने से पूर्ण हैं। विशुद्ध शक्ति अपनी प्रतिबन्धनावस्था में भी पूर्ण ही होती है; क्योंकि वह **'स्वधया'** **'अस्तित्वमान्'** है। यही कारण है बृहदारण्यक उपनिषद् का द्रष्टा 'ऋषि' स्पष्ट देखता है—

ॐ पूर्णमदः पूर्णमदं पूर्णात् पूर्णमुदच्यते।

पूर्णस्य पूर्णमादाय पूर्णमेवावशिष्यते।।

यहाँ 'आदाय' पद का अर्थ वस्तुतः 'निकालना' या 'घटाना' नहीं होकर 'प्रापण' अर्थात् 'अधिग्रहण' है। 'कारित्व' का क्रियारूप में क्रिया द्वारा अधिग्रहण ही कार्यसृष्टि का कारण-सृष्टि द्वारा अधिग्रहित होना सिद्ध होता है। 'कारण-शक्ति' कार्य-शक्ति का अधिग्रहण या प्रापण कारण-शक्ति के रूप में ही करती है। ऐसी स्थिति ही प्रालयिक होती है।

उपर्युक्त मन्त्र में 'ॐ' को कार्य-ब्रह्म के रूप में देखा गया है और उसे क्रिया-कारित्व की समन्विति के रूप में देखा गया है। 'सगुणता' सशरीरता का निरूपण करती है। क्रिया-कारित्व की समन्विति ही सशरीर या सगुण रूप कार्य है। 'कारण' अपने-आप में कारक नहीं होता। क्रिया-कारित्व के समन्वयन से ही कारक बनता है। 'कारक' का कारकत्व क्रिया को शरीररूप देता है और 'क्रिया' का क्रियात्व कारक को क्रियाशीलता प्रदान करता है। दोनों का समन्वयन क्रिया को कारकरूप और कारक को कार्यशीलरूप देता है। 'ॐ' (ओम्) इस रूप में ही सगुण ब्रह्म है।

माण्डूक्य उपनिषद् की इस उक्ति को देखें—**ओमित्येतदक्षरमिदं सर्वं तस्योपव्याख्यानं भूतं भवद्भविष्यदिति सर्वमोङ्कार एव। यच्चान्यत् त्रिकालातीतं तदप्योङ्कार एव। सर्वंह्येतद् ब्रह्मायमात्मा ब्रह्म सोऽयमात्मा चतुष्पात्।**

(मन्त्र 1 एवं 2)

अर्थात् सम्पूर्ण जगत् ओम् का ही उपाख्यान है। भूत, भवत्, भविष्यत् सब का सब ओंकार ही है। त्रिकालातीत भी जो कुछ है वह भी ओंकार ही है; क्योंकि सब-का-सब ब्रह्म है। यह आत्मा ब्रह्म है और यह चतुष्पाद है।

वस्तुतः चतुष्पाद वैकासिक स्थिति के चार चरणों की व्याख्या है। यहाँ कारण से कार्य तक पहुँचने की विकास-यात्रा को चार चरणों में विभाजित किया गया है। यह विकास की सामान्य स्थिति है। इन चार चरणों में चौथा चरण कार्यरूप की पूर्णता का निदर्शन करता है। इस तरह शेष तीन चारण कारण-रूप (क्रिया-कारित्व) 'कारण' कार्य में ही निहित हो जाता है। ध्यातव्य है कि शरीर और प्राणिक क्रिया की समन्विति में कार्यकारी शरीर का विकास होता है।

शरीर के तीन वैकासिक रूप हैं—अतिसूक्ष्म कारणरूप, सूक्ष्म शक्त्यात्मक कार्यकारी रूप और स्थूल कार्यकारी रूप। क्रिया और कारित्व कारणरूप हैं; दोनों की समन्विति शक्त्यात्मक कार्यरूप से सूक्ष्म शरीर का निरूपक होता है; शक्त्यात्मक कार्यकारी रूप शरीर का ही भौतिक स्थूल शरीर है, जो पञ्चभूतों से निर्मित होता है। यहाँ कारित्व द्रव्यात्मक हो जाता है। ध्यातव्य है कि यह शरीर तब तक कार्यकारी नहीं होता जब तक कि वह कार्यकारी क्रिया-शक्ति अर्थात् ब्रह्म से पूरित नहीं होता। इस तरह कार्यकारी शरीर वस्तुतः 'क्रिया' के कारित्वरूप का विकासमात्र है। 'क्रिया' से इसका समन्वयन वह चौथा

पद या चरण है, जो इस शरीररूप कारित्व को क्रियाशील बनाते हुए कार्यशील या कार्यकारीरूप देता है। यह कार्यकारी रूप चाहे वह शक्त्यात्मक रूप से ब्रह्मरूप हो अथवा व्याहृत लौकिक स्थूल कार्य-विस्तारक ब्रह्मरूप हो।

इस तरह आर्ष दर्शन अद्वितीत प्रतिबन्धित क्रिया-शक्ति को सम्पूर्ण सृष्टि का कारण मानता है। इसे वह 'तत्', 'अव्यक्त' के रूप में देखता है। इस तत् या अव्यक्त रूप की ही रूपान्तरित कारित्वशक्ति को वह शरीररूप देखते हुए दोनों की समन्विति अर्थात् कार्यविस्तारकरूप को कार्य ब्रह्मरूप देखता है। कार्यविस्तारक कार्यरूप होने से वह सगुण है। नित्य, अनादि, शाश्वत, प्रलयकालीन प्रतिबन्धित क्रिया-शक्ति को उसने निर्गुण अद्वैत ब्रह्मरूप में देखा है। इस स्थिति में कारित्वशक्ति क्रियाशक्ति द्वारा आत्मसातित (annihilated) होती है। कार्य-विस्तार (सिसृक्षा) के समय वह अपने ही रूपान्तरण से क्रिया और कारित्व में विभेदित और पुनर्समन्वित होती हुई कार्यकारी अर्थात् कार्यविस्तारकरूप में आती है। आर्ष दर्शन का यह सूक्ष्म जागतिक शरीर ही स्थूल जागतिक शरीर का प्रारूप है। 'द्रव्य' वस्तुतः शक्ति का ही रूपान्तरित रूप है।

इसे ही तैत्तिरीयोपनिषद् ने शिक्षा-वल्ली में समझने-समझाने का प्रयास किया है। 'वर्णः स्वरः। मात्रा बलम् साम सन्तानः'। वर्ण के अन्तर्गत स्वर और व्यञ्जन आते हैं। उच्चारण में मात्रा और प्रयत्न। शब्द-रचना या कार्यविस्तार में साम और सन्तान। इसके माध्यम से उपनिषद् ने पाँच अधिकरणों में सम्पूर्ण सृष्टिरूप कार्य-विस्तार की प्रक्रिया की व्याख्या दी है। ये पाँच अधिकरण हैं—अधिलोक,अधिज्योति, अधिविद्या, अधिप्रजा और अध्यात्म। इस सृष्टि विकास की इस प्रक्रिया में चार स्तर (पद याचरण) देखे गये हैं—पूर्व रूप, उत्तर रूप, संधान और सन्तान। पूर्व और उत्तर रूपों की समन्विति से ही सन्तान का विकास होता है। इसे अगर शक्तिमान्‌रूप सन्तान के विकास के उदाहरण के रूप में देखें तो यह हमें 'शक्ति + शक्त = शक्तिमान्' के रूप में देखने को मिलता है। अगर 'अर्थ' के रूप में देखें तो 'क्रिया + कारित्व = अर्थ या (कारक)' का रूप मिलता है। अगर शब्द के रूप में देखें तो 'धातु + प्रत्यय = शब्द' का रूप मिलता है।

यहाँ हर रूप में हम पूर्वरूप, उत्तर रूप और सन्धान को सर्वजनसंवेद्य होता नहीं देख पाते, मात्र सन्तान को ही देखते, जानते और समझते हैं। यह सन्तान ही आगे के कार्य-विस्तार, अर्थात् वाक्य और भाषा-विस्तार का कारण बनता है। प्राणी में सन्तान ही आत्मा है; सन्तान ही ब्रह्म है; वही सन्तान-विस्तार या प्रजा-विस्तार का कारण है।

अङ्गादङ्गात्संभवसि हृदयादधिजायसे।
आत्मा वै पुत्रनामासि स जीव शरदः शतम्॥

(शतपथ.)

प्राण साम का निरूपक है। प्राण और वाक् मिथुनात्मक हैं। इस तरह वाक् और प्राण के समन्वय से वाक् ब्रह्म, 'ॐ' या उद्गीथ, का विकास होता है। उच्चरित 'ओम्' ही ब्रह्म है; क्योंकि इस से ही ज्ञान का वाङ्मय तैयार होता है। सन्तान या पुत्र अर्थरूप है और इसकी उत्पत्ति हृदय से होती है, इसलिये पुत्र का अधिजायन हृदय से कहा गया है। सन्तान का स्थान हृदय है।

'साम' में वर्णों का उच्चारण समवृत्ति में होता है। फलतः पदों के उच्चारण में संधियों का आलम्बन लिया जाता है। 'ओम' वाक् का आदर्शरूप है; क्योंकि यह **'वर्णः स्वरः, मात्रा बलम्, साम संतानः'** के सब पक्षों को पूर्ण करता है। वहाँ वर्ण भी है, स्वर भी। वहाँ मात्रा भी है और प्रयत्न भी। वहाँ साम भी है और सन्तान भी। यही कारण है कि वह 'उद्गीथ' (उद् + गै + थक्) है, 'प्रणव' (प्र + नूं + अप्, णत्वम्) है। वह अक्षर भी है और शब्द भी। वह वाक्य भी है और भाषा भी। इस रूप में सम्पूर्ण जागतिक सृष्टि का वह कारणरूप ब्रह्म है।

'चत्वारि वाक्परिमिता' वस्तुतः इस 'ओम् (ॐ)' की ही आर्षेय व्याख्या है. इस 'ओम्' का शरीर अ, उ, म है और आनुनासिक चन्द्र वस्तुतः मानुषिक ब्रह्मरन्ध्र (विदृति) का द्योतन करता है, जिसे निर्गुण ब्रह्मरूप क्रियाशक्ति के अन्तर्गमन और बहिर्गमन का मार्ग कहा गया है।

स एतमेव सीमानं विदार्यैतया द्वारा प्रापद्यत। सैषा विदृतिर्नाम...।

(ऐतरेयोप. 1.3.12 अंश)

ऐतरेय उपनिषद् ने अपने अगले मन्त्र में उस ब्रह्मरूप आन्तः क्रियापुरुष अर्थात् क्रियाशील कार्यपुरुष को मानुषीरूप में देखते हुए कहा है—

स जातो भूतान्यभिव्यैख्यत् किमिहान्यं वावदिषदिति।
स एतमेव पुरुषं ब्रह्म ततममपश्यत्। इदमदर्शमिति॥

(वही 1.3.13)

स्पष्ट है कि आर्ष दर्शन ने सृष्टि के विस्तार में कार्यब्रह्म और कारणब्रह्म की क्रियाशीलता देखी है। कार्य-ब्रह्म से सृष्टि विकसित होती है और कारण-ब्रह्म के कार्य-ब्रह्म विकसित होता है। कारण-ब्रह्म मनःस्वरूप है। कारण-ब्रह्म की सर्वत्रता में सम्पूर्ण सृष्टि मनोमय है। यह मनोमय मन ही 'सत्य' (सत्य) है। मनःज्योति में मन सर्वत्र सत्य को ही देखता है। वस्तुतः यह कारण-ब्रह्म ही दृश्य, दृष्टि और द्रष्टा है। इनकी एकरूपता इनकी क्रिया-शक्ति में निहित है। **'द्रष्टा पश्यति हि क्रियाः'** और **'क्रिया पश्यति हि क्रियाः'** इसका ही निदर्शन करते हैं।

'वाक्' का वैकासिक रूप वस्तुतः यौगिक क्रिया में स्पष्ट होता है। योग-क्रिया में षट् चक्र और सप्तपद्म का विधान है। ये षट् चक्र हैं—मूलाधार, स्वाधिष्ठान, मणिपूर, अनाहत, विशुद्ध और आज्ञा और इनका स्थान क्रमशः गुदामूल (गुह्यसंलग्नस्थल), लिङ्गमूल, नाभि, हृदय, कण्ठ, भ्रू-मध्य और ब्रह्मरन्ध्र है।

मूलाधारः स्वाधिष्ठानं मणिपूरकमेव च।
अनाहतं विशुद्धाख्यमाज्ञाषट्चक्रमुच्यते।।

मूलाधारे लिङ्गमूले नाभौ च हृदिकण्ठके।
भ्रुवोर्मध्ये ब्रह्मरन्ध्रे चक्राणि चिन्तयेत् क्रमात्।।

सप्तपद्म के स्थान हैं—मूलाधार, स्वाधिष्ठान, मणिपुर, अनाहत, विशुद्धि, आज्ञा और सहस्रार। 'योग' का विषय वस्तुतः, अगर हम जीवात्मा और परमात्मा के मिलन में देखें तब, 'ओम्' के साक्षात्कार में है। इस 'ओम्' को योगी के ध्यान की निर्विकल्पता बिना उच्चारण के कण्ठ देश से ऊपर ब्रह्मरन्ध्र की ओर ले जाती है और सविकल्पता वाङ्मय स्थिति में कण्ठदेश से मुख और ओष्ठ के बाहर। निर्विकल्पता आत्मानन्द में तथा सविकल्पता व्याहृतियों में परिणामित होती है।

क्रिया-योग में निर्विकल्पता आत्मा को आत्मा में ही केन्द्रित कर आत्मा का दर्शन देती है। आत्मा की अनभिव्यक्ति आत्मा को आत्मा में आत्मानन्दित होने को छोड़ देती है। यह आत्मानंद नित्य और अनश्वर है। योगी के लिये यही निवृत्ति का रूप है।

आत्मा के सम्पूर्ण क्रिया-कलाप को देखना और उसकी लीला में खो जाने को ही योगीजन आत्मप्रतिष्ठित होना या ब्राह्मी स्थिति को प्राप्त करना कहते हैं; क्योंकि आत्मा के उस क्रिया-कलाप से वैश्विक या कार्य-सृष्टि का विकास होता है—'विश्वमात्मविनिर्गतम्'।

वैश्विक सृष्टि का अङ्ग होकर भी वैश्विक सृष्टि में निर्लिप्त न होना ही गीता का निष्काम या निष्कर्म या योग का निवृत्ति मार्ग है। 'निष्कर्म' से निष्कामना का बोध होता है, कर्महीनता का नहीं। 'कर्म' अनिवार्य है; क्योंकि 'क्रिया' अपने ही कारित्वरूप से अपने समन्वयन की स्थिति में ही अपनी प्रतिबन्धावस्था से विमुक्त अर्थात् कार्यकारी होती है और कारक के हर रूप को धारण कर कार्य-सृष्टि को परिणामित करती है। 'कारक' को अपने कर्म से तभी विमुक्ति मिलती है, जब उसका कारकत्व अर्थात् कारित्व पुनः क्रियारूप धारण कर क्रिया में आत्मसतित (annihilatea) हो जाता है, विशुद्ध शक्ति (pure energy) का रूप ले लेता है। इस तरह कारित्व का क्रिया में विलीन होना जहाँ निवृत्ति का द्योतक होता है, वहाँ क्रिया का कारित्वरूप धारण कर उससे समन्वित होना प्रवृत्ति अर्थात् कार्यविस्तारकरूप धारण करना सिद्ध होता है। प्रवृत्ति और निवृत्ति अथवा निवृत्ति और प्रवृत्ति की शृंखला सदैव चलती रहती है। इसे हम समुद्र में नमक के स्तर की स्थिरता के रूप में देख सकते हैं।

समुद्र में नमक की स्थिति इसलिये समरूप रहती है; क्योंकि नमक के बनने और नमक का अपने अवयवों में टूटने की रासायनिक प्रतिक्रिया क्रमशः बराबर ही चलती रहती है। योगी या विचारक इसे मनुष्य के कर्म से जोड़कर जीव के सांसारिक आवागमन का रूप देते हैं। दिन-रात प्राकृतिक (खगोलिक) स्थिति के सत्य हैं। तो जन्म-मृत्य जीव के सत्य हैं। वैकासिकी के इस विज्ञान में ऋषियों की ऐसी गहरी पैठ हमें आश्चर्यित करती है।

यजुर्वेद का ऋषि मानवी शक्ति की अनन्तता को देखता है—

द्यौस्ते पृष्ठं पृथिवी सधस्थमात्मान्तरिक्षं समुद्रो योनिः।
विक्शाय चक्षुषा त्वमभितिष्ठ पृतन्यतः॥

(यजु. 11.20)

अर्थात् हे मर्त्य, तू अपने को छोटा मत समझ! तू विशाल है। विस्तृत द्यु-लोक तेरा पृष्ठ है, पृथ्वी तेरा आश्रय स्थान है, अन्तरिक्ष तेरी आत्मा है, समुद्र तेरी योनि है। खुले हुए नेत्रों से तू देख; तू समस्त परिस्थितियों पर विजयी होगा।

ऋषि ने देवस्वरूप 'सविता' को सौभाग्य के प्रेरक दिव्यलोक के निवासी, ज्ञान के शोधक और वाणी के धारक के रूप में देखा है। (यजुर्वेद 11.7)

मनुष्य अपने तेजःरूप में अग्नि है, अग्निपुत्र है। वह अग्निरूप अग्नि का अन्वेषक है। **'वयं स्याम सुमतो पृथिव्या अग्निं खनन्त उपस्थे अस्याः'** (यजुः, 11.21)।

वस्तुतः अग्नि उसके ज्ञानमय कार्यरूप यज्ञ का पुरोहित है, ऋत्विज है, सुख-सौभाग्य और धन का दाता है। **'अग्निमीले पुरोहितं' 'यज्ञस्यदेवमृत्विजम्'** (ऋग्वेद)। 'देव' वस्तुतः क्रियापुरुष का निरूपक है। और, 'पुरुष' वस्तुतः क्रियापुरुषरूप ब्रह्म है। और वही मनःपुरुष के रूप में मनुष्य या मन-मानव है। वह शक्त्यात्मक है और स्थूल मनुष्य का शक्त्यात्मक प्रारूप है। ऐतरेय उपनिषद् (1.3) ने इसका स्पष्ट विवरण दिया है। आर्ष दर्शन दृष्ट-स्थूल को क्रियात्मक सूक्ष्म के रूप में देखते हुए उसका पारमार्थिक अर्थ प्राप्त करता है।

'चत्वारि वाक्परिमिता' का चौथा रूप मनुष्य की वाणी है। वह वाणी (वाक्) के रूप में वैखरी है। 'वैखरी' इसलिये कि वह ध्वन्यात्मक है; लौकिक जगत् में विचारों-संवादों का प्रसारक वह ज्ञान-विज्ञान का संधारक और संचारक है। 'वैखरी' शब्द की व्युत्पत्ति **'विशेषेण त्वं राति'** के अर्थ से (रा + क + अण् + ङीप्) के रूप में हुई है। 'रा' अपने अदादिगण परस्मैपदरूप में 'राति' या 'रात' का अर्थ देता है। 'रा' का अर्थ है—'देना' 'अनुदान देना' 'समर्पण करना', 'का'। 'क' का अर्थ 'कः' के रूप में 'शब्द', 'ध्वनि', अग्नि, वायु, आत्मा, 'यम' सूर्य आदि होता है, फिर, 'कम्' के रूप में

'वाक्' का वैकासिक रूप वस्तुतः यौगिक क्रिया में स्पष्ट होता है। योग-क्रिया में षट् चक्र और सप्तपद्म का विधान है। ये षट् चक्र हैं—मूलाधार, स्वाधिष्ठान, मणिपूर, अनाहत, विशुद्ध और आज्ञा और इनका स्थान क्रमशः गुदामूल (गुह्यसंलग्नस्थल), लिङ्गमूल, नाभि, हृदय, कण्ठ, भ्रू-मध्य और ब्रह्मरन्ध्र है।

मूलाधारः स्वाधिष्ठानं मणिपूरकमेव च।
अनाहतं विशुद्धाख्यमाज्ञाषट्चक्रमुच्यते॥

मूलाधारे लिङ्गमूले नाभौ च हृदिकण्ठके।
भ्रुवोर्मध्ये ब्रह्मरन्ध्रे चक्राणि चिन्तयेत् क्रमात्॥

सप्तपद्म के स्थान हैं—मूलाधार, स्वाधिष्ठान, मणिपुर, अनाहत, विशुद्धि, आज्ञा और सहस्रार। 'योग' का विषय वस्तुतः, अगर हम जीवात्मा और परमात्मा के मिलन में देखें तब, 'ओम्' के साक्षात्कार में है। इस 'ओम्' को योगी के ध्यान की निर्विकल्पता बिना उच्चारण के कण्ठ देश से ऊपर ब्रह्मरन्ध्र की ओर ले जाती है और सविकल्पता वाङ्मय स्थिति में कण्ठदेश से मुख और ओष्ठ के बाहर। निर्विकल्पता आत्मानन्द में तथा सविकल्पता व्याहृतियों में परिणामित होती है।

क्रिया-योग में निर्विकल्पता आत्मा को आत्मा में ही केन्द्रित कर आत्मा का दर्शन देती है। आत्मा की अनभिव्यक्ति आत्मा को आत्मा में आत्मानन्दित होने को छोड़ देती है। यह आत्मानंद नित्य और अनश्वर है। योगी के लिये यही निवृत्ति का रूप है।

आत्मा के सम्पूर्ण क्रिया-कलाप को देखना और उसकी लीला में खो जाने को ही योगीजन आत्मप्रतिष्ठित होना या ब्राह्मी स्थिति को प्राप्त करना कहते हैं; क्योंकि आत्मा के उस क्रिया-कलाप से वैश्विक या कार्य-सृष्टि का विकास होता है—'विश्वमात्मविनिर्गतम्'।

वैश्विक सृष्टि का अङ्ग होकर भी वैश्विक सृष्टि में निर्लिप्त न होना ही गीता का निष्काम या निष्कर्म या योग का निवृत्ति मार्ग है। 'निष्कर्म' से निष्कामना का बोध होता है, कर्महीनता का नहीं। 'कर्म' अनिवार्य है; क्योंकि 'क्रिया' अपने ही कारित्वरूप से अपने समन्वयन की स्थिति में ही अपनी प्रतिबन्धावस्था से विमुक्त अर्थात् कार्यकारी होती है और कारक के हर रूप को धारण कर कार्य-सृष्टि को परिणामित करती है। 'कारक' को अपने कर्म से तभी विमुक्ति मिलती है, जब उसका कारकत्व अर्थात् कारित्व पुनः क्रियारूप धारण कर क्रिया में आत्मसतित (annihilatea) हो जाता है, विशुद्ध शक्ति (pure energy) का रूप ले लेता है। इस तरह कारित्व का क्रिया में विलीन होना जहाँ निवृत्ति का द्योतक होता है, वहाँ क्रिया का कारित्वरूप धारण कर उससे समन्वित होना प्रवृत्ति अर्थात् कार्यविस्ताररूप धारण करना सिद्ध होता है। प्रवृत्ति और निवृत्ति अथवा निवृत्ति और प्रवृत्ति की शृंङ्खला सदैव चलती रहती है। इसे हम समुद्र में नमक के स्तर की स्थिरता के रूप में देख सकते हैं।

समुद्र में नमक की स्थिति इसलिये समरूप रहती है; क्योंकि नमक के बनने और नमक का अपने अवयवों में टूटने की रासायनिक प्रतिक्रिया क्रमशः बराबर ही चलती रहती है। योगी या विचारक इसे मनुष्य के कर्म से जोड़कर जीव के सांसारिक आवागमन का रूप देते हैं। दिन-रात प्राकृतिक (खगोलिक) स्थिति के सत्य हैं। तो जन्म-मृत्य जीव के सत्य हैं। वैकासिकी के इस विज्ञान में ऋषियों की ऐसी गहरी पैठ हमें आश्चर्यित करती है।

यजुर्वेद का ऋषि मानवी शक्ति की अनन्तता को देखता है—

द्यौस्ते पृष्ठं पृथिवी सधस्थमात्मान्तरिक्षं समुद्रो योनिः।
विक्शाय चक्षुषा त्वमभितिष्ठ पृतन्यतः।।

(यजु. 11.20)

अर्थात् हे मर्त्य, तू अपने को छोटा मत समझ! तू विशाल है। विस्तृत द्यु-लोक तेरा पृष्ठ है, पृथ्वी तेरा आश्रय स्थान है, अन्तरिक्ष तेरी आत्मा है, समुद्र तेरी योनि है। खुले हुए नेत्रों से तू देख; तू समस्त परिस्थितियों पर विजयी होगा।

ऋषि ने देवस्वरूप 'सविता' को सौभाग्य के प्रेरक दिव्यलोक के निवासी, ज्ञान के शोधक और वाणी के धारक के रूप में देखा है। (यजुर्वेद 11.7)

मनुष्य अपने तेजःरूप में अग्नि है, अग्निपुत्र है। वह अग्निरूप अग्नि का अन्वेषक है। **'वयं स्याम सुमतो पृथिव्या अग्निं खनन्त उपस्थे अस्याः'** (यजुः, 11.21)।

वस्तुतः अग्नि उसके ज्ञानमय कार्यरूप यज्ञ का पुरोहित है, ऋत्विज है, सुख-सौभाग्य और धन का दाता है। **'अग्निमीले पुरोहितं' 'यज्ञस्यदेवमृत्विजम्'** (ऋग्वेद)। 'देव' वस्तुतः क्रियापुरुष का निरूपक है। और, 'पुरुष' वस्तुतः क्रियापुरुषरूप ब्रह्म है। और वही मनःपुरुष के रूप में मनुष्य या मन-मानव है। वह शक्त्यात्मक है और स्थूल मनुष्य का शक्त्यात्मक प्रारूप है। ऐतरेय उपनिषद् (1.3) ने इसका स्पष्ट विवरण दिया है। आर्ष दर्शन दृष्ट-स्थूल को क्रियात्मक सूक्ष्म के रूप में देखते हुए उसका पारमार्थिक अर्थ प्राप्त करता है।

'चत्वारि वाक्परिमिता' का चौथा रूप मनुष्य की वाणी है। वह वाणी (वाक्) के रूप में वैखरी है। 'वैखरी' इसलिये कि वह ध्वन्यात्मक है; लौकिक जगत् में विचारों-संवादों का प्रसारक वह ज्ञान-विज्ञान का संधारक और संचारक है। 'वैखरी' शब्द की व्युत्पत्ति **'विशेषेण त्वं राति'** के अर्थ से (रा + क + अण् + ङीप्) के रूप में हुई है। 'रा' अपने अदादिगण परस्मैपदरूप में 'राति' या 'रात' का अर्थ देता है। 'रा' का अर्थ है— 'देना' 'अनुदान देना' 'समर्पण करना', 'का'। 'क' का अर्थ 'कः' के रूप में 'शब्द', 'ध्वनि', अग्नि, वायु, आत्मा, 'यम', सूर्य आदि होता है; फिर, 'कम्' के रूप में

'प्रसन्नता', 'आनन्द' का भी अर्थ होता है। इस तरह 'वैखरी' 'आत्मा' का आभिव्यक्तिकरूप है। स्पष्ट है कि 'वैखरी' 'वाक्' का पारमार्थिक रूप है; आत्मा का अनुदान है। वह ब्रह्मरूप है, तुरीय स्थानी है।

श्री भर्तृहरि ने 'वाक्' के तीन रूप माने हैं—पश्यन्ती, मध्यमा, वैखरी। फिर इनके भी अलग-अलग तीन-तीन रूपों को अलग से दर्शाया है। इस रूप में उन्होंने जहाँ 'वाक्' रूपों की चार की परिमितता को अमान्य घोषित किया है, वहाँ 'पदानि तानि' की सच्चाई को स्वीकार किया है। आर्ष दर्शन में 'परा' दूरस्थता (तत् वत्) का निरूपक है और वह पूर्णतः शक्तिगत है—प्रतिबन्धितावस्था से विमुक्ति में उसका वह उद्गमस्थान सिद्ध होता है। निर्विकल्पता उसका गुण है, और वह निर्विकल्पिता में ही दृष्टिगत हो पाता है। वस्तुतः वह तत्रूप है, सत्यरूप नहीं। 'तत्' की 'सत्' से समन्विति पश्यन्ती का विषय बनती है; क्योंकि 'पश्यन्ती' अनिर्वचनीय सत्य का रूप है। वह सूक्ष्म 'सत्य' सविकल्पात्मक होता है; और, सविकल्पात्मक स्थिति में ही दृष्टिगत हो पाता है। 'मध्यमा' हृदयस्थानी है। 'हृदय' आत्मा (अत् + मनिन्) का स्थान है। 'आत्मा' निर्विकल्पता और सविकल्पता दोनों का द्रष्टा है। वह उनकी समन्विति से जो भी अर्थ ग्रहण करता है वह भी उस तक ही सीमित रहता है। किन्तु वैखरी की ध्वन्यात्मक या चेष्टागत अभिव्यक्ति स्थूल मनुष्य की क्षमता का विषय होती है। वह अभिव्यक्ति सूक्ष्म आत्मा या ब्रह्म की स्थूल अभिव्यक्ति होती है। वह ब्रह्म का ओम्रूप है।

'वाक्' वाणी के रूप में परा-स्तर पर क्रिया-पुरुष की अभिव्यक्ति है; पश्यन्तीरूप में कार्यनिर्वाहक शक्तिरूप देवपुरुष की अभिव्यक्ति है; मध्यमा के स्तर पर आत्मपुरुष की, और वैखरीरूप में स्थूल मनुष्य या मनुष्यजा की अभिव्यक्ति। यह मनुष्य यह मनुष्यजा ही सोम, गन्धर्व और अग्नि के बाद तुरीय स्थानी स्थूल कार्य-पुरुष या कार्य-विस्तारक पुरुष है।

स्पष्ट है कि स्थूल अभिव्यक्ति स्थूल द्रव्यात्मक कार्यरूप होती है और उसके कारण-स्थान पर चार सूक्ष्म स्थितियाँ होती हैं—अतिसूक्ष्म कारणरूप; सूक्ष्म कारणरूप में क्रिया-कारित्व का समन्वय; दोनों का समन्वयक और समन्वय का परिणामित अर्थपूर्ण पारमार्थिक रूप। यह अर्थदायक परमार्थिक रूप वस्तुतः आत्मा है। यह प्राज्ञ का निरूपक है। यह अमूर्त कार्यकारी वास्तविकता को देखती अनुभव करती है और स्थूल या मूर्त रूप की व्याख्या व्यक्त करती है। सूक्ष्म ब्रह्म के अभिव्यक्त रूप का नाम ही 'मनुष्य' है। वही तुरीय-स्थानी है। उसकी ही आभिव्यक्तिक ध्वनि 'वैखरी' है। दूसरे शब्दों में जिस तरह सोम, गन्धर्व, अग्नि की अपेक्षा से मनुष्यजा कन्या का तुरीय स्थानी पति है। उसी तरह परा, पश्यन्ती और मध्यमा की अपेक्षा से वैखरी तुरीय स्थानी वाक् है। 'सोम' कन्या

को कलावती, 'गन्धर्व' उसे 'विज्ञानवती', 'अग्नि' रसवती और मनुष्यजा उसे प्रजावती बनाता है।

तैत्तिरीयोपनिषद् ने इस चतुर्थ स्थान अर्थात् 'तुरीय' शब्द को 'ब्रह्म' के स्थान के रूप में देखा है। उसकी उक्ति है—**'भूर्भुवः सुवरिति वा एतास्तिस्त्रो व्याहृतयः। तासामु ह स्मैतां चतुर्थीं माहाचमस्यः प्रवेदयते। मह इति। तद्ब्रह्म। स आत्मा। अङ्गान्यन्या देवताः'** (व. 1 अनु.5)

वस्तुतः त्रिकों की श्रेणी में त्रयी, त्रिलोक आदि की प्रसिद्धि है। किन्तु व्याहृतियों के सन्दर्भ से महाचमस्य के पुत्र ने चौथी व्याहृति को प्रतिवेदित किया है। व्याहृतियों में प्रसिद्ध व्याहृतियाँ हैं—भूः, भुवः और स्वः। महः के रूप में चौथी व्याहृति में पूर्व के तीनों व्याहृतियों की अभिव्यक्ति निहित होती है। 'व्याहृति' शब्द का अर्थ ही 'अभिव्यक्ति' है। ध्यातव्य है कि इन व्याहृतियों की स्थिति सामान्य नियम के अन्तर्गत विनियमित है। 'भूः' को पृथ्वीलोक, 'भुवः' को अन्तरिक्ष और 'स्वः' के स्वर्गलोक के रूप में निरूपित किये जाने पर चौथा 'महः' लोक इन्हें महिमामण्डित करने अथवा प्रकाशित करने को प्रतिवेदित होता है। 'महः' का अर्थ 'प्रकाश' है।

स्पष्ट है कि 'महः' व्याहृति अन्य तीनों व्याहृतियों अर्थात् भूः, भुवः और स्वः को अपने प्रकाश से प्रकाशित या महिमान्वित करता है। ब्रह्मरूप में यह महः पारमार्थिक प्रकाश है। वैसे, लोक के रूप में सप्त-लोकों की स्थापना की गई है; किन्तु 'महः' के बाद आने वाले लोकों में 'जनः', 'तपः' और 'सत्यः' भी इसी 'महः' से प्रकाशित होते हैं। 'ब्रह्म' ('बृंह् + मनिन्') प्रकाशरूप है। वह वृद्धिशील मनः शक्ति है, जो ज्ञान और कर्म दोनों रूपों में कार्यशील होता है। वस्तुतः आर्ष दर्शन में यह तत् अर्थात् अव्यक्त की वृद्धिशील व्यक्तावस्था का पर्याय है।

'महः' वस्तुतः महनीयता या वरीयता का पर्याय है। यही कारण है कि महः का चतुर्थ स्थान ब्रह्मस्थानी माना जाता है और उसे ब्रह्मपद अर्थात् प्रकाशकीय पद के लिये 'तुरीय' रूप में संज्ञापित किया गया है। वस्तुतः यह 'ब्रह्म' का कार्यकारी रूप है।

प्रलयावस्था का 'तत्' रूप वस्तुतः प्रतिबन्धित विशुद्ध क्रिया-शक्ति है, जो सबका कारणरूप 'बीज' है। यह निर्गुण है; क्योंकि वह कार्यकारी नहीं, त्रिगुण उसे छू नहीं पाता। सगुण ब्रह्म चतुष्पादरूप में कार्यकारी और पूर्ण होता है; क्योंकि वह निर्गुण और सगुण का ऐसा समन्वय है, जहाँ 'सगुण' अर्थात् त्रिगुणात्मक शरीर का और निर्गुण 'क्रिया' का समन्वय प्रकट होता है। उपनिषद् का 'असत्' और ऋग्वेद का तत् इस रूप में ही क्रियारूप हैं; और, 'सत्' शरीर या कार्यपरक तत्त्व का बोध देता है। आर्ष दर्शन में इस सत्-असत् समन्विति को लोक या जगत् कहा गया है।

तैत्तिरीयोपनिषद् ने इस आधार पर ही पृथ्वी, अन्तरिक्ष और स्वर्ग को प्रकाशित करने वाली पारमार्थिक शक्ति के रूप में आदित्य (सूर्य) को ब्रह्मरूप माना है। और, जब ज्योति की बात आती है तब अग्नि, वायु और आदित्य (सूर्य) की अपेक्षा से 'चन्द्रमा' को ब्रह्मरूप कहा है। फिर विद्या रूप लोक में ऋक्, यजुः और साम की अपेक्षा से 'ब्रह्म' को ही ब्रह्मरूप माना है। समस्त वेद ब्रह्म के ही प्रकाश से प्रकाशित है। और, प्राण-लोक के सन्दर्भ से प्राण, अपान और व्यान की अपेक्षा से 'अन्न' को ब्रह्मरूप माना है। यही स्थिति चत्वारि वाक में 'वैखरी' की, पतियों में 'मनुष्यजा' की, वर्णों में 'शूद्र' की और देवताओं में 'इन्द्र' की है।

अन्ततः हम नैरुक्तिक उक्ति को लेते हैं। निरुक्तकार ने **'चत्वारि वाक् परिमिता पदानि तानि'** का अन्वय इस प्रकार किया है—**'वाक् परिमिता चत्वारि पदानि तानि'**। इस तरह निरुक्तकार ने वाक् (वाणी) को पद (शब्द) का रूप देकर उसे **'चत्वारि पदजातानि, नामाख्याते चोपसर्गनिपाताश्च'** के रूप में वर्णित किया है।

यहाँ हम अन्य विवादों में न पड़कर निरुक्त के ही आधार पर यह कह सकते हैं कि मतान्तरों में हम वेद के शब्दों को न तोलकर वेद के प्रसङ्गों में ही चलें तो ठीक। **'चत्वारि वाक्परिमिता'** के साथ हमें अगला मन्त्र **'इन्द्रं मित्रं वरुणम् अग्निं'** को भी देखना होगा। वाक् ब्रह्मरूप अर्थात् अद्वैत है। स्थान-भेद से इसके अनेक नाम कहे गये हैं। उपर्युक्त मतवाद के अन्तर से निरुक्तकार का संक्षेपतः यह कथन है—

1. ओङ्कारो महाव्याहृतयश्चेति —आर्षम्।
2. नामाख्याते चोपसर्गे निपाताश्चेति वैयाकरणाः।
3. मन्त्रः, कल्पो, ब्राह्मणं चतुर्थी व्यावहारिकीति याज्ञिकाः।
4. ऋचो, यजूंषि, सामानि, चतुर्थी व्यावहारिकीति नैरुक्ताः।
5. सर्पाणां वाक्, वयसां, क्षुद्रस्य सरीसृपस्य चतुर्थी व्यावहारिकीत्येके।
6. पशुषु, तूणवे (वेणौ), मृगेषु, आत्मानि चेत्यात्मप्रवादाः।

हम जब आर्ष दर्शन की बात कर रहे हों तो हमें उसकी निश्चिति पर ही ध्यान देना होगा। 'वाक्' प्रथमतः स्फुटन और ध्वन्ययन से सम्बद्ध है; और, इसके लिये **'वर्णः स्वरः; मात्रा बलम्'** पर हमारा ध्यान जाना अपेक्षित है। **साम संतानः** अर्थात् वृत्ति और संधि, आदि शब्द या पद-विकास के चरण हैं। शास्त्र शब्द-विकास को देखता है, 'शब्द' के कारण रूप 'ध्वनि' को नहीं; ध्वनि के कारणरूप प्रयत्न को नहीं। 'शिक्षा' दर्शन भी है और शास्त्र भी। व्याकरण को शास्त्ररूप ही देखा जा सकता है, उसे दर्शन का जामा पहनाया जाना अच्छा नहीं लगता। वह 'पद' को देखता है। 'वाक्' (वाणी) को भी पदरूप ही ग्रहण करने की कोशिश में वह 'वाक् दर्शन' को तिरस्कृत कर देता है। **'चत्वारि वाक्परिमिता पदानि तानि'** का उपर्युक्त अन्वय इसका ही साक्ष्य है।

अद्वैत को मानता निरुक्त, व्याकरण आदि शास्त्र वस्तुतः 'कारक' अर्थात् 'कार्य' को महत्त्व देते हुए क्रिया के महत्त्व को गौण कर गया है। वाक्यपदीय (ब्रह्मकाण्ड) के इन कारिकाओं को देखें—

शब्दनामेव सा शक्तिः तर्को य पुरुषाश्रयः।
शब्दाननुगतो न्यायोऽनागमेष्व निबन्धनः॥

साधुत्वज्ञानविषया सैषा व्याकरणस्मृतिः।
अविच्छेदेन शिष्टानामिदं स्मृतिनिबन्धनम्॥

वैखर्या मध्यमायाश्च पश्यन्त्याश्चैतदद्भुतम्।
अनेकतीर्थभेदायस्त्रय्या वाचः परं पदम्॥

(वाक्य ब्रह्म. 128, 132 एवं 133)

अर्थात् पुरुषनिष्ठ वाक्यभेदादिविज्ञानात्मक जो तर्क है, वह शब्दों का ही सामर्थ्य है। आगम से निरपेक्ष पुरुषों में शब्दशक्ति का अनुसरण न करने वाला न्याय आधारहीन होने से सूखा तर्क मात्र है। साधुत्व ज्ञान ही जिसका विषय है, ऐसी यह व्याकरण नामक स्मृति है। यह व्याकरणशास्त्र शिष्टो-आचार्यों की अविच्छिन्न परम्परा द्वारा स्मृति के रूप में रचित होता रहा है; अथवा अनादि आगममूलक स्मृति का निमित्त बनता रहा है। करण, प्राण एवं बुद्धिरूप अनेक तीर्थों अर्थात् स्थान-भेद से वैखरी, मध्यमा एवं पश्यन्ती इस त्रयीवाक् का यह व्याकरणशास्त्र अद्भुत एवं उत्कृष्ट आश्रय है।

दर्शन और शास्त्र इस तरह अपने को लौकिक रूप से अभेदित नहीं रख पाते। दर्शन श्रुति प्रधान और शास्त्र स्मृति प्रधान जाते हैं।

'ज्ञान' सत्य का होता है; और सत्य (सत् + यत्) अपने यथार्थ में परमार्थ का निरूपक है। जो कार्यरूप वस्तु की परमार्थता को जानना चाहते हैं उन्हें वस्तु के सत् (कारित्व) और यत् (क्रिया) रूपों को जानना होता है। रासायनिक प्रतिक्रिया में अभिकारकों (reactants) की वस्तुस्थिति को जानकर ही पारिणामिक उत्पत्ति की स्थिति को जाना जाता है। इस तरह आर्ष दर्शन में विज्ञान की यथार्थता जहाँ सार्व के दृष्टिकोण से आत्म-विवेचित होती है, वहाँ आत्मविवेचित सर्वार्थ भी पारमार्थिक विवेचन के लिये ब्रह्म (बृंह + मनिन्) के अधीन होता है। अर्थ की सर्वाधिक कल्याणात्मक स्थिति ही परमार्थ है।

आर्ष दर्शन विज्ञान की यथार्थता को 'स्व' के आधार से उठाकर सर्वार्थिक और पारमार्थिक स्तर पर ले जाकर देखता है। फलतः उसकी सूक्ष्मदर्शिता विज्ञान की सूक्ष्मदर्शिता से भी सूक्ष्मतर और सूक्ष्मतम होती जाती है। वह परम के सूक्ष्मान्त चिन्तन और विमर्श की ओर अग्रसर होती है। ऋषि हर पल इसी परमार्थ की प्राप्ति का अभीप्सु है। मन्त्रोक्ति को देखें—

यज्जाग्रतो दूरमुदैति दैवं तदु सुप्तस्य तथैवैति।
दूरङ्गमं ज्योतिषां ज्योतिरेकं तन्मे मनः शिवसंकल्पमस्तु॥1॥

यत्प्रज्ञानमुत चेतो धृतिश्च यज्ज्योतिरन्तरमृतं प्रजासु।
यस्मान्न ऋते कि चन कर्म क्रियते तन्मे मनः शिवसंकल्पमस्तु॥3॥

येनेद भूतं भुवनं भविष्यत्परिगृहीतमृतेन सर्वम्।
येन यज्ञास्तायते सप्तहोता तन्मे मनः शिवसंकल्पमस्तु॥4॥

यस्मिन्नृचः साम यजूंषि यस्मिन् प्रतिष्ठिता रथनाभाविवाराः।
यस्मिंश्चित्तं सर्वमोत प्रजानां तन्मे मनः शिवसंकल्पमस्तु॥5॥

सुषारथिरश्वानिव यन्मनुष्यान्नेनीयतेऽभीशुभिर्वाजिन इव।
हृत्प्रतिष्ठं यद्जिरं जविष्ट तन्मे मनः शिवसंकल्पमस्तु॥6॥

(यजुः 34. 1, 3, 4, 5 एवं 6)

अर्थात् जागृत पुरुष का जो मन दूर जाता है, वह उसकी सुषुप्तावस्था में पुनः प्राप्त होता है। दूर जाने वाले मन और ज्योतिर्मती इन्द्रियों की एक ज्योति हो। ऐसा मेरा मन कल्याणमय (शिवमय) विचारों से युक्त हो।

ज्ञानोत्पादक जो मन चैतन्यशील, धैर्यरूप और अविनाशी है, वह सब प्राणियों के हृदय में प्रकाश करने वाला है। जिस मन के बिना कोई कार्य किया जाना सम्भव नहीं, मेरा वह मन कल्याणमय विचारों से युक्त हो।

जिस अविनाशी मन ने इन सब भूत, वर्तमान और भविष्य सम्बन्धी पदार्थों को ग्रहण किया है और जिसके द्वारा सप्तहोतायुक्त यज्ञ का विस्तार किया जाता है, मेरा वह मन कल्याणमय विचारों से युक्त हो।

जिस मन में ऋचाएँ स्थित हैं, जिसमें साम और यजु स्थित हैं। जैसे रथ के पहिये में अरे स्थित हैं वैसे ही मन में शब्द हैं। जिस मन में प्रजाओं का सब ज्ञान ओत-प्रोत है मेरा वह मन श्रेष्ठ विचारों से युक्त हो।

जो मन मनुष्यों को कार्य में प्रवृत्त करता है तथा कुशल सारथि जैसे लगाम से वेगवान् अश्व को ले जाता है, वैसे ही मन मनुष्यादि प्राणियों को ले जाता है। जो मन जरारहित, अत्यन्त वेगवान् इस हृदय में स्थित है, मेरा वह मन कल्याणकारी विचारों से युक्त हो। वह प्राण को प्राणों के योग से पारमार्थिक शक्ति तक पहुँचाती है।

स्पष्ट है— यह 'मन' जो अपने-आपमें ज्ञान और कर्म की समन्विति है स्थानभेद से ही इन्द्रिय, धर्म, मति, आत्मा और ब्रह्मरूप है। वह चेतन है, क्योंकि वह वाक् और प्राण

का मिथुन रूप है। इस तरह यह मनःपुरुष (कार्यकारी शक्ति) अपने-आपमें अपने-आपका द्रष्टा-ज्ञाता-व्याख्याता है। 'आत्मा आत्मना आत्मानं जानाति'। दूसरे शब्दों 'आत्मा' ज्ञान का प्रकाशक और कर्म का विधायक है। वह वाक् को परा-पश्यन्ती-मध्यमा और वैखरी के माध्यम से आन्तरिक आकाश से लेकर वाह्याकाश तक प्रकाशित करता है।

वाक् तथा प्राण अपनी समन्विति में सम्पूर्ण सृष्टि के विस्तार के कारणरूप सिद्ध होते हैं। वाक् जहाँ प्रकाशरूप आत्मा है, वहाँ प्राण उस वाक् की अर्थ रूप आत्मा है। दोनों में वस्तुतः क्रिया-कारित्व का सम्बन्ध है। निर्गुण (क्रिया) और सगुण (त्रिगुणात्मक शरीर) दोनों की समन्विति ही कार्य-सृष्टिरूप-ब्रह्म है। सम्पूर्ण कार्य-सृष्टि, इस तरह ब्रह्ममय है। 'परा' वस्तुतः प्रकाशरूप है। वह धृतमन अर्थात् सर्वशक्ति का तेजोमय रूप मनःप्रकाश है। इसकी निर्विकल्पता में ही समाधीस्थ योगी की सविकल्पता की सफलता निहित है। प्राण और वाक् का मिथुनात्मक सम्बन्ध मूलाधार में ही प्रकाशमान होता है, स्फुटित होता है।

जैसा कि अन्यत्र कहा जा चुका है— मित्रावरुणसदन वस्तुतः मूलाधार चक्र का ही पर्याय है। इसमें निवसित वाक् और प्राण के साथ अधिष्ठित होना ही योग की निर्विकल्पक समाधि है। वाक् और प्राण अपनी मिथुनात्मकता में आकाश, वायु और तेज की समन्विति को आन्तःकरणिक सत्यरूप प्रकाश (स्वरूपज्योतिरेवान्तः) के रूप में मूलाधार में अधिष्ठित करते हैं।

हम भूलते हैं कि शक्ति का विनाश नहीं होता, वह अविनाशी है। वह रूपान्तरित होती है; उत्पन्न या विनष्ट नहीं होती। वह अपनी नित्यता में प्रतिबन्धित या कार्यशील हो सकती है। वह अपने-आप में कार्य-सृष्टि का कारण है। पञ्चप्राण के स्थान-भेद से वाक् का प्राण से मिथुनात्मक सम्बन्ध स्फुटित होता है। ध्यातव्य है कि 'अपान' नामक प्राणवायु मूलाधार में स्थित होता है, नाभिमूल में 'समान' नामक प्राणवायु और मुखदेश में 'प्राण' नामक प्राणवायु स्थित रहता है। 'व्यान' नामक प्राणवायु समस्त शरीर में व्याप्त रहता है। 'उदान' नामक प्राणवायु कण्ठ देश से मस्तिष्क की ओर जाने वाला प्राणवायु है। समाधी निर्विकल्पावस्था में योगी का वाक्-प्राण षट्चक्रों को पार करता हुआ मस्तिष्क में स्थित सहस्र दल-विशिष्ट सहस्रार नामक पद्म (चक्र) में फैल जाता है। यह युग्म इसे तोड़ नहीं पाता, फैल जाता है। वहाँ वाक् और प्राण ज्योतिर्मय रूप हो अभेदित हो जाते हैं। इसी स्थिति को आत्म-परमात्म समन्वयन कहते हैं।

कण्ठ से मुख होते हुए वाक्-प्राण की मिथुनात्मक जोड़ी ओष्ठ के स्पर्श से निकलती हुई अपने विकम्पन से आकाश में ध्वनित होती है, स्फुटित होती है, विस्तृत होती है। यह बैखरी है। वाह्याकाश में विस्तीर्ण होती यह ध्वनि वस्तुतः निर्गुणरूप ब्रह्म का त्रिगुणात्मक शरीर धारण करने जैसा कार्य है। इस तरह कार्य वस्तुतः ब्रह्मरूप है।

यहाँ भागवत की इन पंक्तियों को हम देखना चाहेंगे—

शब्दब्रह्म सुदुर्बोधं प्राणेन्द्रिय मनोमयम्। अनन्तपारं गम्भीरं दुर्विगाह्यसमुद्रवत्।। मयोपबृंहितं भूम्ना ब्रह्मणानन्तशक्तिना। भूतेषु घोषरूपेण विसेषूर्णेव लक्ष्यते यथोर्णनाभिः हृदयादूर्णामुद्वमते मुखात्। आकाशाद् घोषवान् प्राणो मनसा स्पर्शरूपिणा।। छन्दोमयोऽमृतमयः सहस्रपदवीं प्रभुः। ओङ्काराद् व्यञ्जितस्पर्शस्वरोष्मान्तःस्थभूषिताम्।। विचित्रभाषाविततां छन्दोभिश्चतुरुत्तरैः। अनन्तपारां बृहतीं सृजन्त्याक्षिपते स्वयम्।।

(भाग., स्कं. 12 स्फोट दर्शन से आहृत)

यहाँ 'प्राणेन्द्रियमनोमयम्' अर्थात् प्राणमयता, इन्द्रियमयता और मनोमयता को सूक्ष्मता का निरूपक माना गया है। इन्हें सूक्ष्म वाक्रूपों का भी निरूपक माना गया है— प्राणमयता 'परारूप' वाक् को, मनोमयता 'पश्यन्ती रूप' वाक् को, और इन्द्रियमयता 'मध्यमा रूप' वाक् को निरूपित करती है। ये तीनों वाक्रूप अपनी सूक्ष्मता के होते हुए भी ब्रह्मज्ञ मनिषी के लिये दृष्ट हैं। 'क्रिया' की अतिसूक्ष्मता के द्रष्टा-ब्रह्मज्ञ के लिये कुछ भी अनज्ञ नहीं होता। वाक्-प्राण का मिथुनात्मंक जोड़ा वस्तुतः मनःप्रधान होने से 'ब्रह्मरूप' (बृंह् + मनिन्) है।

यहाँ ध्यातव्य है कि आर्ष दर्शन का 'मन' वह चेतन-शक्ति है, जो ज्ञानात्मक भी है और कर्मात्मक भी। वह ज्ञानेन्द्रिय भी है और कर्मेन्द्रिय भी है। ऐसी स्थिति में आर्ष दर्शन का 'ब्रह्म' संज्ञानात्मक भी है, और क्रियात्मक भी, परन्तु है वह एक ही। उसका संज्ञानात्मक रूप निर्विकल्प और सविकल्प होता हुआ क्रमशः 'परा' और 'पश्यन्ती' कहलाता है और क्रियात्मक रूप इच्छात्मक एवं कर्मात्मक होने से क्रमशः 'मध्यमा' और 'वैखरी'।

'वैखरी' को ही भागवत के उपर्युक्त श्लोकों में 'बृहती' कहा गया है। 'यथोर्णनाभिः' की उक्ति स्पष्ट करती है—जिस प्रकार ऊर्णनाभि अपने मुख से ऊर्णा का वमन करता है, उसी प्रकार 'प्राण' मनःस्पर्श से रूपात्मक रूप में अभिव्यक्त होता. है। अर्थात्, इस अभिव्यक्ति का रूप संकल्पात्मक रूप से ध्वन्यात्मक (वर्णात्मक) होता है। श्लोक में यही 'घोषवान्' के रूप में परिभाषित है।

'चत्वारि वाक्परिमिता मनुष्याः वदन्ति' और 'इन्द्रं मित्रं..मातारिश्वानमाहुः' सन्दर्भित मन्त्रोक्तियाँ की सम्बद्धता यहाँ स्पष्ट होती है। यहाँ ओङ्काररूप प्रणव की भी स्थिति स्पष्ट होती है। 'ॐ' अपने उद्घोषित रूप में स्पष्टतः वाक्-प्राण का समन्वित रूप है, और सम्पूर्ण सृष्टि का आदिकारण होने के कारण मनःसम्बद्ध सम्पूर्ण के उद्बोधन का कारण बनता है। इसकी एकरूपता को विप्र उसके कार्यकारी रूपों के अनुरूप इन्द्र, मित्र, वरुण,

अग्नि, यम, मातरिश्वा आदि अनेक नामों से पुकारते हैं। इस एक से ही सबका सृजन और इस एक में ही सबका विसर्जन होता है। वह 'पर' है; क्योंकि अभिव्यक्ति (सृजन) का कारण होने से स्वयं अव्यक्त है। वह इसलिये 'पर' नहीं कि वह लोकेतर है।

इस तरह वाक्-प्राण का वह आभिव्यक्तिक रूप जो कार्यपरक (क्रिया-कारित्व या निर्गुण-सगुण की समन्विति) है, ब्रह्म है। वह तुरीय स्थानी है। वाक्-प्राण अपने चार रूपों में से दो (परा और पश्यन्ती) में ज्ञानात्मिका हैं, तीसरे में इच्छात्मिका। ये तीनों अव्यक्त भाव में होने के कारण सर्वजनसंवेद्य नहीं हो पाते। जो सर्वजनसंवेद्य हो पाता हैं, वह कार्यरूप होने से ध्वन्यात्मक या स्थूलात्मक होता है। 'वैखरी' या 'वृहती' और 'मनुष्यजा' इस रूप में ही तुरीय स्थानी हैं, अर्थात् कार्यब्रह्म या कार्यकारी ब्रह्म है। यह कार्यकारी ब्रह्म ही अपने विशुद्ध 'क्रिया' अर्थात् प्रतिबन्धितरूप में तत्रूप 'तदेकं' में परब्रह्म है। दूसरे शब्दों में निर्गुण ब्रह्म इसलिये निर्गुण है; क्योंकि वह कारित्व रूप त्रिगुणात्मक शरीर से विहीन है। शरीर के त्रिगुणात्मक होने से शरीर या कारित्वयुक्त कार्यकारी ब्रह्म सगुण हो जाता है।

इस तरह 'वैखरी' या मनुष्यजारूप, तुरीयस्थानी कार्यकारी ब्रह्म, पूर्णतः परा, पश्यन्ती और मध्यमा को अपने में समेटे होता है, अन्यथा वह पूर्ण नहीं होता। बृहदारण्यक उपनिषद् का 'पूर्णमदः' और 'पूर्णमिदं' इस रूप में ही 'पूर्ण' हैं। पूर्ण ब्रह्म वस्तुतः कार्यकारी या कार्य-ब्रह्म है। प्रश्नोपनिषद् की उक्ति है—

> तस्मै स होवाच एतद्वै सत्यकाम परं चापरं च ब्रह्म यदोङ्कारः।
> तस्माद्विद्वानेतेनैवायतनेनैकतरमन्वेति॥

(प्रश्नोप. 5.2)

जैसा कि हमने देखा है 'ॐ' उद्‌गीथ है। प्राणियों का रस पृथ्वी, पृथ्वी का रस जल, जल का रस ओषधि, ओषधि का रस पुरुष, पुरुष का रस वाक्, वाक् का रस ऋक्, ऋक् का, रस साम और साम का रस उद्‌गीथ है। यह रसतम है। यह ब्रह्मरूप है। 'वाक्' ऋक् का और प्राण साम का निरूपक है। वाक् और प्राण मिथुनात्मक जोड़ा है। (छान्दोग्योप.)

वाक्-प्राण का यह मिथुनात्मक जोड़ा अपने आप में ॐ का निरूपक है। वह मुख्य प्राण के सहारे ही समवृत्तात्मकरूप से उच्चरित (वाक्रूप) होता है। ध्यातव्य है कि प्राण तेजोरूप है। मुख्य प्राण और आहवनीय अग्नि की स्थिति मुख में ही बनी रहती है। आहवनीय अग्नि यज्ञाग्नि है। प्राण (मन) और वाक् यज्ञ के मार्ग है।

वाक्-प्राण की समन्विति 'ॐ' की शक्तिगत स्थिति का ज्ञान इस प्रकार होता है— मुख्य प्राण मुख, नासिका, नेत्र और श्रोत्र में स्थित रहता है। (प्रश्नोप. 3.5) अलग-अलग

ये पापबिद्ध हो सकते हैं, किन्तु समष्टि की एकता में ये पापबिद्ध करने वाले का ही विनाश कर देते हैं। मुख्य प्राणरूप आह्वनीय अग्नि में असुर-शक्ति स्वयं जलकर विनष्ट हो जाती है। (छान्दोग्योप. 1.2.1 से 7)।

'ॐ' अपने चतुष्पादीय स्वरूप में जहाँ अ, उ, म की समन्विति से शरीररूप निरूपित होता है, वहाँ उस शरीर को प्राणवान् करती क्रियारूप निर्गुण शक्ति उसे कार्यकारी समष्टि का रूप देती है। ऐतरेय उपनिषद् इसे 'स एतमेव सीमानं विदार्यैतया द्वारा प्रापद्यय' कहकर निरूपितकिया है।

'असुर' (पापबिद्ध करने वाली शक्ति) वस्तुतः दिति के पुत्र और 'देव' अदिति के पुत्र हैं। 'दिति' विभक्त शक्ति को और अदिति अविभक्त शक्ति को निरूपित करती हैं। ऐसी स्थिति में ॐ रूप ब्रह्म की कार्यकारी शक्ति के आगे विभक्ति की शक्तियों का विनाश अवश्यम्भावी हो जाता है।

प्रलयकालीन 'तदेकम्' रूप प्रतिबन्धित क्रियारूप (शक्त्यात्मक) अस्तित्व तत्वत् अर्थात् तत्त्वतः वही ब्रह्म सिद्ध होता है। वहाँ वह अपनी सगुणता (शरीरता) को अपनी ही निर्गुणता (क्रियात्मकता) में समेटे तत्-त्तत् अर्थात् अव्यक्त भाव से ऐसे विद्यमान रहता है मानों वहाँ कोई न हो। अगर शरीर-शरीरी भाव से देखें तो वहाँ हम शरीर-द्रव्य को शरीरी-शक्ति में रूपान्तरित हो शरीरीरूप में ही शरीरी में प्रलयित हुआ देखते हैं। प्रलयित शरीर-द्रव्य क्रियारूप हो जाता है, कार्यरूप नहीं रह जाता। उसका स्रष्टृत्व थम जाता है।

स्पष्ट है कि प्रलयित शक्ति अपनी शक्तिगत स्थिति से कार्यकारी शक्ति की स्थिति में तभी आती है जब वह क्रिया और कारित्व रूप में रूपान्तरित होती हुई क्रियाशील होती है।

इस तरह ब्रह्म का 'परत्व' और 'अपरत्व' क्रमशः उसकी अव्यक्तावस्था और व्यक्तावस्था से विभेदित होती है। अव्यक्तावस्था में वह मात्र क्रियाशक्ति होती है और व्यक्तावस्था में वह व्यक्त कार्यरूप धारण कर कार्यविस्तारक होती है। सृष्ट सृष्टि वस्तुतः अव्यक्त क्रियाशक्ति का कार्यरूप है। आर्ष दर्शन ने परब्रह्मरूप अव्यक्तावस्था को सूक्ष्मतमकारण कहा है, और व्यक्त अपरब्रह्म को सूक्ष्म कारण जगत्। जगत् इसलिये कि वह स्थूल जागतित विकास का शक्त्यात्मक कार्यकारी कारण है। कार्य से ही कार्य का विस्तार होता है।

इस तरह सगुणता की व्यक्तावस्था वस्तुतः निर्गुणता की अव्यक्तावस्था का ही विकसित रूप है। निर्गुणता सगुणता को हर पल कार्यकारी बनाये रखने के लिये उसमें ही सर्वत्र व्याप्त करती है। निर्गुणता शक्तिमात्र होती है; क्योंकि अपनी कारित्व शक्ति को वह क्रियाशक्ति में रूपान्तरित कर अपने में लीन कर रख सकने में समर्थ है।

आर्ष दर्शन ने सृष्टि के स्रष्टा को क्रिया-ब्रह्म, और कार्य ब्रह्म के रूप में देखा है और

उसकी व्याख्या शक्ति + शक्त = शक्तिमान् के रूप में की है। 'शक्ति' और 'शक्त' अपने-आप में निर्गुण हैं; किन्तु उनकी समन्विति,'शक्तिमान्', सगुण है।

आर्ष दर्शन ने महःरूप चतुर्थ स्थानी व्याहृति (अभिव्यक्ति) को ब्रह्म अर्थात् कार्य-ब्रह्म के रूप में देखा है। वैखरी, मनुष्यजा, आदित्य, चन्द्रमा, ब्रह्म, अन्न आदि व्याहृतियाँ अर्थात् अभिव्यक्तियाँ तुरीय स्थानी कही गयी है। 'रसः वै सः'। वह तत्त्व (तत्) और सत्त्व (सत्) दोनों की समन्विति है।

आज की स्थिति को अगर हम दर्शन के परिप्रेक्ष्य में देखें तो हम वैश्विक स्तर पर दार्शनिकों को आर्ष दर्शन के प्रति उनकी अनभिज्ञता या अरुचि को जगजाहिर होता पाते हैं। आर्ष दर्शन की वैज्ञानिकता को खोजने के बदले वे आर्षेतर दर्शन की आलोचना-प्रत्यालोचना में ही लगे नजर आते हैं। वस्तुतः भारतीय दर्शन की गरिमा आर्ष दर्शन में निहित है।

दर्शन को मात्र तार्किक व्याख्या की अपेक्षा नहीं होती, वरन् प्रात्यक्षिक धरातल पर तर्क-आधारित प्रात्यक्षिक व्याख्या की अपेक्षा होती है। ध्यातव्य है कि ऋषि के नहीं रह जाने पर तर्क-ऋषि का ही प्रावधान रखा गया था और उसके द्वारा ही देव-शक्तियों अर्थात् कार्यनिर्वाहक शक्तियों की प्रात्यक्षिक व्याख्या की अपेक्षा की गयी थी। जब तक तर्क वैज्ञानिक आधार पर कार्य करता है तब तक ही वह प्रत्यक्ष की व्याख्या में लीन रहता है। किन्तु, जैसे ही तर्क आत्मगत गुणवाचकता (Subjective Connotation) का प्रश्रय लेता है वह अवैज्ञानिक हो जाता है।

आर्षेतर दर्शनों (मतवादों) ने आर्ष दर्शन की व्याख्याओं से विमुख होकर वैश्विक दर्शन को कभी विकसित नहीं होने दिया। फलतः आज भी एक दार्शनिक विज्ञान से अपनी विमुखता को छिपा नहीं पाता; और, धृतमना होने के बदले जातीयता, सम्प्रदायवाद आदि की खण्डवादिता की उलझन में पड़ा दिति का पुत्र बना रह जाता है। राष्ट्रवादिताके नाम पर जहाँ वह वैश्विकता की तिलाञ्जलि दे रहा होता है, वहाँ वह सभ्यता की बलिवेदी पर सुसंस्कृति की ही भेंट चढ़ा रहा होता है। स्वार्थ के आगे उसे परमार्थ की नहीं सूझती; और, अन्न और ऊर्जा के नाम पर वह वैश्विक शान्ति को राजनीतिक दाव-पेंच के आश्रय में छोड़ जाता है।

जीवन के अवमूल्यन के साथ आतङ्कवाद के बढ़ते चरण के साये में जीता विश्व आज कहीं भी सुरक्षित नहीं दिख रहा है। कामना के आगे निष्कामना आज अपने-आपको विवश पा रही है। अंग्रेजी की अंग्रेजीयत के आगे संस्कृत की संस्कृति आज तुच्छ-सी हो गयी है। आत्मा की सार्वनिरूपिता को व्यक्ति से जोड़ दिया गया है। आत्मा (अत् + मनिन्) को उसके व्युत्पत्यार्थ सार्वप्रियता या सार्वज्ञता से हटाकर वैयक्तिक निरूपण के अधीन कर

दिया गया है। ध्यातव्य है कि 'आत्मा' सर्वत्र व्याप्ति का पर्याय है, व्यक्ति का नहीं। **'आत्मनस्तु कामाय सर्वं प्रियं भवति'** का अर्थ सर्वप्रियता से हटाया जाकर जैसे वैयक्तिक प्रियता से जोड़ दिया गया है। (2.4.5)

'बृहदारण्यक उपनिषद्' के उपर्युक्त कथन में वस्तुतः सार्व के अवमूल्यन का अर्थ भी छिपा है। यह उपनिषद् के इस कथन से स्पष्ट होता है—**न वा अरे लोकानां कामाय लोकाः प्रिया भवन्त्यात्मनस्तु कामाय लोकाः प्रिया भवन्ति।** (वही.)।

ध्यातव्य है कि 'आत्मा' को आर्ष दर्शन में 'ब्रह्म' कहा गया है, 'व्यक्ति' नहीं। 'आत्मा' व्यक्ति का 'अपनापन' नहीं, वरन् 'सार्व' के 'अपनेपंन' का द्योतक है। इसलिये ही वह दर्शन, श्रवण, मनन एवं विज्ञानन से जानने योग्य है। विद्वान् याज्ञवल्क्य इसे आगे स्वीकार भी करते हैं— **न वा अरेऽहं मोहं ब्रवीम्यलं वा अरे इदं विज्ञानाय।** (बृ. उप. 2.4.13)। स्पष्ट है कि आर्षेतर दर्शन के दृष्टि-दोष द्वारा 'सत्-असत्' को कारित्व-क्रिया के अर्थ से हटाकर सत्य-असत्य के अर्थ में लिया जाना ही मतवादी दर्शनों को आर्ष दर्शन से विभेदित करता है।

'मनुष्य' वस्तुतः नर-नारायण की समन्विति है और इसी रूप में मनुष्यजा ब्रह्म रूप है; सोम, गन्धर्व और अग्नि के बाद तुरीयस्थानी है। इस रूप में ही वह जीवनरूप महाभारतीय संग्राम का विजेता है। व्यक्तिरूप में विमोहित अर्जुनरूप नर जहाँ जीवन-संग्राम से विमुख होना चाहता है, वहाँ नारायणरूप श्री कृष्ण का उपदेश उसे रास्ते पर लाता है। उपदेष्टा नारायणरूप श्रीकृष्ण का नररूप अर्जुन को उपदेश है—

ईश्वरः सर्वभूतानां हृद्देशेऽर्जुन तिष्ठति।
भ्रामयन्सर्वभूतानि यन्त्रारूढानि मायया।।

तमेव शरणं गच्छ सर्वभावेन भारत।
तत्प्रसादात्परां शान्तिं स्थानं प्राप्स्यसि शाश्वतम्।।

इति ते ज्ञानमाख्यातं गुह्याद्गुह्यतरं मया।
विमृश्यैतदशेषेण यथेच्छसि तथा कुरु।।

(गी. 18.61 से 63)

उपर्युक्त कथनों में यह स्पष्ट किया गया है कि हृदयदेश ही वह स्थान है जहाँ ईश्वर की स्थिति होती है और वहीं शान्ति का भी वास-स्थान है। अर्जुन को चाहिये कि वह सर्वभाव से उसके प्रति समर्पित हो जाय। फिर यह भी कहा गया है कि अर्जुन ज्ञान-विज्ञान के विमर्श के आधार पर जो चाहे सो करें; क्योंकि जीवन के सत्य पर विचार करने के बाद ही सही निर्णय लिया जा सकता है।

अब अगर हृदय-देश की स्थिति देखें तो योग-वर्णन के अनुसार जहाँ वह अनाहत चक्र का स्थान है, वहाँ वह मध्यमा वाक् का भी स्थान है। यह हृदय-देश ही मन और आत्मा या ब्रह्म (बृंह् + मनिन्) का भी स्थान है।

अगर हम षड्चक्र के स्थान-भेद को देखें तो मूलाधार, स्वाधिष्ठान और मणिपुर के बाद अनाहत चक्र का चौथा स्थान हृदय में ही स्थित मिलता है। यहाँ से ही हम मन का सङ्कल्प, मति की वैज्ञानिक विवेचना, आत्मा की सर्वकल्याणिक दृष्टिगतता और जीवन को पारमार्थिक रूप से व्याख्या होते देखते हैं। हृदयस्थानी मध्यमा वाक् भी प्राण के सहयोग से कण्ठ, नासिका और ओष्ठ के स्पर्श और विकम्पन से सार्थक नादात्मक ओमरूप में ध्वनित या उच्चरित होता है। वाक् का यही विस्तार वैखरी रूप में ध्वनित होता है।

'कारक' को महत्त्व देते आर्षेतर दर्शनों ने कारक की महत्ता को स्थायित्व देने के लिए 'क्रिया' की अव्यक्तता को व्याख्यायित करने के स्थान पर उसे 'माया' अर्थात् निर्णयातीत करने अर्थात् निर्णयातीत (मम माया दुरत्यया) अस्तित्व कहकर उसे अबूझ और रहस्यमय बना दिया है। आर्ष दर्शन में आत्मा का विज्ञानमय कोष इसकी स्वीकृति नहीं देता। वह मनुष्य या मनुष्यजा को ब्रह्मरूप मानता है। यजुर्वेद की उक्ति है—**'हे मर्त्य! तू अपने को छोटा मत समझ। तू विशाल है। विस्तृत द्यौ लोक तेरा पृष्ठ है, पृथ्वी तेरा आश्रय स्थान है, अन्तरिक्ष तेरी आत्मा है, समुद्र तेरी योनि है। खुले नेत्रों से तू देख; तू समस्त परिस्थितियों पर विजयी होगा।'** (यजु 11.20)

आर्ष दर्शन में 'व्यक्ति' मनुष्यरूप कार्य-पुरुष है, मात्र व्यक्ति नहीं; क्योंकि वह संयमित मन और इन्द्रियों की समन्वित समष्टि ही नहीं वरन् स्वयं परतम क्रियापुरुष का सगुण कार्यकारीरूप कार्यपुरुष है। वह वाक्-प्राण का विकसित रूप है। वाक् और प्राण दोनों ही ब्रह्मरूप हैं; दोनों का व्यक्त रूप ही लौकिक कार्यकारी कार्यविस्तार है। यह कार्यकारी कार्यविस्तार ही स्वयं कार्यविस्तारक रूप में तुरीय स्थानी ब्रह्म है। दूसरे शब्दों में क्रिया की कार्यशीलता कार्यविस्तार में अभिव्यक्त होती है और 'क्रिया' का कार्यविस्तारक रूप ही तुरीय स्थानी ब्रह्म है। वही ज्येष्ठ रूप है। 'इन्द्र' तुरीय है, ज्येष्ठ है। 'इन्द्र' मन है और 'मनुष्यजा' ब्रह्म का प्रजापतिरूप है। **'रूपं रूपं मघवा बोभवीति मायाः कृण्वानस्तनं परिस्वाम्॥'** (ऋ. 3.53.8)

❖

तृतीय अध्याय

विद्यां चा विद्यां च

कार्यरूप कार्यकारी जगत् में किसी भी कार्यरूप वास्तविक इकाई को मात्र वाह्यरूप से देखकर उसकी वास्तविकता को हम नहीं जान सकते। फिर, वास्तविकता जाने बिना उसकी पारमार्थिक उपयोगिता को भी हम नहीं जान पाते। प्रायः ऐसी ही स्थिति के लिये ऋग्वेदीय मन्त्रोक्ति है—

ऋचो अक्षरे परमे व्योमन् यस्मिन् देवा अधि विश्वे निषेदुः।
यस्तन्न वेद किमृचा करिष्यति य इत तद् विदुस्त इमे समासते।।

(ऋ. 1.164.39)

ऋचा का ज्ञाता ही ऋचा से लाभ उठा सकता है।

फिर, वाक् की भी स्थिति कुछ ऐसी ही है। ऋग्वेद की मन्त्रोक्ति है—

चत्वारि वाक्परिमिता पदानि तानि बिदुर्ब्राह्मणा ये मनीषिणः।
गुहा त्रीणि निहिता नेङ्गयन्ति तुरीयं वाचो मनुष्या वदन्ति।।

(ऋ. 1.164.45)

ऋचायें सामने हैं। देवता भी वहीं उन्हीं में आश्रयित हैं। किन्तु जो ऋचाओं को नहीं जानते वे देवता को नहीं जानते। जो देवता को नहीं जानते वे ऋचा से भी लाभ नहीं उठा पाते। जो जानते हैं, वे ही उससे लाभ उठा पाते हैं।

फिर, वाक् के भी चार ही परिमित रूप हैं। इनके पदों को ब्रह्मज्ञ मनीषी ही जानते हैं। किन्तु वाक् के चार रूपों में तीन रूप गुहाओं में निहित हैं। गुहाओं में रहने के कारण तीनों नहीं पहचाने जाते (न इङ्गयन्ति)। चौथा (तुरीय) वाक्रूप ही मनुष्य द्वारा बोला जाता है।

तुरीय वाक्रूप 'वैखरी', तुरीय प्राणीरूप 'मनुष्य' तुरीय लोकरूप 'महः' तुरीय देवरूप 'इन्द्र', तुरीय वर्णरूप 'शूद्र' ये स्वयं में कार्य विस्तारक रूप कार्य है।

उपनिषद् ने व्याहृति के सन्दर्भ से 'महः' की व्याख्या 'चतुर्थी' के रूप में की है। **'भूर्भुवः सुवरिति वा एतास्तिस्तो व्याहृतयः। तासामु ह स्मैतां चतुर्थीं माहाचमस्य प्रवेदयते। मह इति। तद ब्रह्म। स आत्मा। अङ्गान्यन्या देवताः।'** (तैत्तिरीयोप. 1.5)

तीन व्याहृतियाँ है—'भूः', 'भुवः' और 'स्वः'। उन तीनों की अपेक्षा से जो चौथी व्याहृति 'महः' नाम की है, उसे महाचमस के पुत्र ने जाना था। वह चौथी व्याहृति ही ब्रह्म है, आत्मा है। अन्य देवता उसके अङ्ग हैं।

तैत्तिरीयोपनिषद् ने महःरूप में विचार करते हुए आदित्य से ही समस्त लोकों को महिमान्वित होते हुए देखा है। इसी तरह ऋषि ने महःरूप 'चन्द्रमा' से सब ज्योतियों को, महःरूप 'अन्न' से सब प्राणों को महिमायुक्त होते देखा है।

ध्यातव्य है कि इन 'लोक', 'ज्योति', 'वेद' और 'प्राण' में से प्रत्येक की चार-चार व्याहृतियों के विस्तार से समूची सृष्टि का दृष्टरूप अभिव्यक्त या चित्रित हो जाता है। लोक-रूप में भूः, भुवः, स्वः और महः; ज्योति के रूप में अग्नि, वायु, आदित्य और चन्द्रमा; वेद रूप में ऋग्वेद, यजुर्वेद, सामवेद और ब्रह्म; और प्राणरूप में प्राण, अपान, व्यान और अन्न की व्याख्या के साथ ब्रह्मरूप सम्पूर्ण ब्रह्माण्डीय 'सृष्टि विज्ञान' को समझ सकने में हम समर्थ हो सकते हैं।

'व्याहृति' शब्द से 'अभिव्यक्ति' का अर्थ लिया गया है। वस्तुतः 'व्याहृति' क्रिया शक्ति की कार्यकारी सृष्टिरूप अभिव्यक्ति है। सृष्टि के दृष्ट-अदृष्ट सब रूप ही कार्यकारी कार्य-विस्तारक कार्यरूप हैं। ब्रह्मरूप क्रियापुरुष इसका आदिकारण और परम ब्रह्मरूप क्रियाशक्ति अनादि कारण है।

लौकिक सृष्टि में आदित्य (सूर्य) केन्द्रस्थानी है और उससे सब लोक प्रकाशित होते हैं। हर सौर-मण्डल का एक अपना सूर्य होता है। खगोल शास्त्र इन लौकिक व्याहृतियों की वैज्ञानिकता की स्पष्ट व्याख्या करता है। ज्योतियों में ज्योति-केन्द्र है चन्द्रमा। वस्तुतः 'चन्द्रमा' मन का निरूपक है। वस्तुतः मनःज्योति में ही सृष्टि का कारणरूप स्पष्टतः प्रकाशित होता है।

वेद सम्पूर्ण वैषयिक ज्ञान-विज्ञान का साररूप है। 'ज्ञान' परमार्थ से और 'विज्ञान' वास्तविकता से सम्बद्ध है; और दोनों की समन्विति में ब्रह्माण्डीय सृष्टि का रहस्य खुलता है। सृष्टि कार्यरूप है। इस कार्यरूप सृष्टि का अनादि कारण क्रियाशक्ति है। क्रिया-शक्ति स्वतः कार्यकारी नहीं होती। उसे 'कारित्व' का आलम्बन अपेक्षित होता है। 'क्रिया' स्वयं कारित्व में रूपान्तरित होती हुई उससे समन्वित हो कार्यकारी बनती है। 'ब्रह्म' वस्तुतः कार्यकारी क्रियाशक्ति का आदि रूप है। यह मनःशक्ति की वृद्धिशीलता का अनान्तिक रूप

है। 'मन' वस्तुतः क्रिया (ज्ञानात्मक) और कारित्व (कर्मात्मक) दोनों शक्तिरूपों की समन्विति है। मनुस्मृति ने 'मन' को उभयेन्द्रिय के रूप में देखा है—

एकादशं मनो ज्ञेयं स्वगुणेनोभयात्मकम्।
यस्मिञ्जिते जितावेतौ भवतः पञ्चकौ गणौ।।

(मनु. 2.92)

मन को ग्यारहवीं इन्द्रिय जाननी चाहिये। यह अपने गुणों से कर्मेन्द्रिय और ज्ञानेन्द्रिय दोनों का ही आत्मारूप है। इसके जीतने से दशों इन्द्रियाँ विजित हो जाती हैं।

फिर 'मन' को मनुस्मृति ने सृष्टि का आदि कारण माना है।

प्रतिबुद्धश्च सृजति मनः सदसदात्मकम्।।
मनः सृष्टिं विकुरुते चोद्यमानं सिसृक्षया।

(मनु. 1.74 उत्तरांश एवं 75 पूर्वांश)

ब्रह्मा अपनी प्रसुप्ति से जागकर सत्-असत् रूप मन को उत्पन्न करता है। फिर रचने की इच्छा से प्रेरित हुआ मन सृष्टि को रचता है।

मनुस्मृति की उपर्युक्त श्लोकोक्ति वस्तुतः ऋग्वेद की इस मन्त्रोक्ति से प्रभावित दिखती है—

कामस्तदग्रे समवर्तताधि मनसो रेतः प्रथम यदासीत्।
सतो बन्धुमसति निरविन्दन् हृदि प्रतीष्यां कवयो मनीषा।।

(ऋ. 10.129.4)

'मन' वस्तुतः क्रिया-करित्व रूप शक्ति-रूपान्तरणों की ऐसी कार्यकारी समन्विति है, जो ज्ञान और कर्म के उभयात्मक रूपों को कार्यकारी रूप देने में सक्षम है।

ईशावास्योपनिषद् वस्तुतः यजुर्वेद का अंश है। वैदिक अंश होने से यह जहाँ वैदिक दर्शन का सहज रूप प्रस्तुत करता है वहाँ औपनिषदिक दर्शन का श्री गणेश भी प्रायः यहीं से होता है। आर्ष दर्शन की आधारशिला इससे ही निर्मित हुई है।

ईशावास्योपनिषद्ने स्पष्टतः 'विद्या' से ज्ञान का तथा 'अविद्या' से कर्म का अर्थ लिया है। आर्षेतर दर्शन की तरह यहाँ 'अविद्या' से अज्ञान का अर्थ नहीं लिया गया है। इस तरह विद्या और अविद्या क्रमशः अपने ज्ञान और कर्मरूप में एक दूसरे के पूरक हैं, 'सत्' और 'असत्' क्रमशः कारित्व और क्रियात्वरूप में एक-दूसरे के पूरक बन कार्यकारी रूप लेते हैं। 'सतो बन्धुमसति' की उपर्युक्त ऋग्वेदीय उक्ति सत्-असत् को बन्धु अर्थात् एक-दूसरे का पूरक सिद्ध करती है।

ध्यातव्य है कि उपर्युक्त चार मूल व्याहृतियों (भूः भुवः स्वः महः) में से तीन की अपेक्षा से चौथी को कार्यकारी कार्यविस्तारक होने के कारण पारमार्थिक रूप में ब्रह्मरूप कहा गया है। 'विद्या' और 'अविद्या' में 'विद्या' परमार्थ का ज्ञान देती है और 'अविद्या' अपने कर्मरूप में विद्या अर्थात् ज्ञान को सम्पुष्ट, संशोधित और विकसित करती है। अगर हम 'विद्या' को व्यवहार या उपयोग से दूर रखते हुए मात्र तर्क से सन्दर्भित करें तो वह सोफिस्टों के विचारों की तरह ही दार्शनिक विचारणा के ह्रास का कारण बनेगी। इसी तरह अगर मात्र कर्म को महत्त्व देते हुए ज्ञान से उसे वञ्चित रखें, तो वह या तो सिद्ध नहीं होगा या फिर परमार्थ से दूर मात्र स्वार्थ में सीमित होकर रह जायेगा।

आर्ष दर्शन सृष्टि को समन्वय के वैकासिक रूप में और विकास को पारमार्थिक विकसिति में देखता है। ऐसी स्थिति में वह संश्लेषण-विश्लेषण और विश्लेषण-संश्लेषण के चक्रियरूप को अपने आनुसन्धानिक कार्य के लिये अपनाता है। उसकी अवधारणा की सृष्टि-प्रलय-सृष्टि का चक्रिय रूप भी इसी अभिधारणा का अङ्ग है। अपनी सामन्वयिक अभिधारणा में आर्ष दर्शन अपने शक्तिमानूरूप कारक को 'शक्ति' और 'शक्त' के समन्वित रूप में देखता है, उसे (शक्तिमान् को) शक्ति से अभेदित नहीं मानता। वह विज्ञान को महत्त्व देता है, जहाँ तर्क और तथ्य समन्वित होते हैं; मात्र तर्क या मात्र तथ्य नहीं। तर्क और तथ्य के समन्वय की वैचारिक प्रक्रिया को ही आर्ष दर्शन तर्क-ऋषि के रूप में देखता है।

'सृष्टि' वस्तुतः शक्ति के रूपान्तरण, (क्रिया-कारित्व) और रूपान्तरितों के परस्पर समन्वयन से विकसित होती हुई आगे बढ़ती है। ऐसी स्थिति में मात्र ज्ञान की उपासना व्यक्ति को ज्ञान का मिथ्याभिमानी बना उसे सत्य अर्थात् यथार्थ से दूर ले जाती है। इसी तरह मात्र कर्म की उपासना करने वाले को वह कर्मकाण्डी बना देती है। ज्ञान और कर्म की सार्थकता वस्तुतः उनकी समन्विति में प्रदर्शित होती है, एकाङ्गिता में नहीं। ईशावास्योपनिषद् इसे ही इस तरह हमारे समक्ष प्रस्तुत करती है—

अन्धंः तमः प्रविशन्ति यऽविद्यामुपासते।
ततो भूय इव ते तमो य उ विद्यायां रताः॥

(ईशा. 9)

अर्थात् जो मनुष्य अविद्या की उपासना करते हैं, वे अज्ञान स्वरूप घोर अन्धकार में प्रवेश करते हैं; जो मनुष्य विद्या में निमग्न हैं वे ज्ञान के मिथ्याभिमान में मत्त होकर अपने को और भी गहनतर अन्धकार में ले जाते हैं।

ऋषि ज्ञान-कर्म के समन्वय में अभ्युदय को देखता है। वह इतिहास के सत्य को अपनाता तथा असत्य को नकारता है। ऋषि अन्वेषक है, किन्तु वह अपने छोटे से जीवन

में सब कुछ का अन्वेषण तो नहीं कर सकता। फलतः वह इतिहास की ओर अभिमुख होता है। इतिहास के पन्नों में वह तिथियों को नहीं, विचारों और वह भी 'धीराणां' अर्थात् धीर पुरुषों के विचारों को खोजता है। वस्तुतः वह 'विभक्तियों' में 'अविभक्त' अर्थात् समन्वय को खोजता है, और यथार्थ को समझने का प्रयास करता है। वह भेद और विभक्ति को नकारता नहीं, किन्तु भेद को अभेदित भी नहीं मानता। भेद के द्वन्द्व में वीर्य (क्रिया की शक्तिमत्ता) को देखता है। '**द्वन्द्वं वै वीर्यम्**'।

तार्किक जहाँ '**शक्तिश्च शक्तिमद्रूपाद व्यक्तिरेकं न गच्छति**' को देखते है वहाँ ऋषि-दृष्टि '**शक्त्या विरहितः शक्तः शिवः कर्तुं न किञ्चन**' को देखती है। वस्तुतः 'सत्' मात्र को ही 'सत्य' सिद्ध करने के लिये यह आवश्यक था कि आर्षेतर विचारक 'शक्ति' और 'शक्तिमान्' को अभेदित सिद्ध करें।

ध्यातव्य है कि विज्ञान दर्शन की आँखें हैं। आत्मा अपने को मनोमयरूप से उठाकर 'विज्ञानमय' रूप में लाकर ही आनन्दमयरूप तक ले जा पाती है; और यह आनन्द ही सत्य है। 'सत्' की सत्यता 'असत्' में निहित है; क्योंकि वह स्वयं असत् का कार्यकारी रूपान्तरण है। दोनों की समन्विति ही 'सत्य' है। द्रव्य (Matter) को शक्ति का कार्यकारी साधन रूप कहा गया है। 'शक्ति' शक्तिगत होकर ही शक्ति को कार्यकारी बनाती है। 'शक्ति' शक्ति को शक्तिगत होकर ही देखती-जानती है। कहा भी है—'**आत्मा आत्मना आत्मानं जानाति**'।

'अर्थ-क्रियाकारित्व' को भागवत् ने 'द्रव्यक्रिया-कारक' के रूप में देखा है। यहाँ 'द्रव्य' सत् को 'क्रिया' क्रिया को और 'कारक' अर्थ रूप कार्यकारी कार्य को निरूपित करता है—

यदुपासनया ब्रह्मन् योगिनो मलमात्मनः।
द्रव्यक्रियाकारकाख्यं धूत्वा यान्त्यपुनर्भवम्।

(भागवत् द्वादस स्कन्ध)

'द्रव्य' अर्थात् कारीत्व आधिभौतिकता को, 'क्रिया' आधि दैविकता को और 'कारक' उन द्रोनों की कार्यकारी समन्विति आध्यात्मिकता को निरूपित करता है। इस तरह आधिभौतिक 'द्रव्य' और आधिदैविक 'क्रिया' के समन्वय से अध्यात्मरूप क्रियाशील शरीर अर्थात् कारकरूप विकसित होता है। 'अध्यात्म' को कार्यकारी क्रियाशक्ति (कार्यनिर्वाह शक्ति अर्थात् देवता) के रूप में देखा गया है। अथर्ववेद में 'अध्यात्म' देवरूप में स्तुत्य हुआ है।

'**द्रव्यक्रियाकारकाख्यं**' की व्याख्या अगले श्लोक में मिलती है—

ततोऽभूत्त्रिवृदोङ्कारोः योऽव्यक्तः प्रभवः स्वराट्।
यत्तल्लिङ्गं भगवतो ब्रह्मणः परमात्मनः।।

['ओङ्कार' का विकास—

ततः अभूत् त्रिवृत् ओङ्कारः मः अव्यक्तः प्रभवः स्वराट्।
यत् तत् लिङ्गं भगवतः ब्रह्मणः परम् आत्मनः।

के रूप में हुआ है। यहाँ 'त्रिवृत्' का अर्थ 'त्रिमात्र' (अ, उ, म) से है।]

ओङ्कार की तीन मात्राओं में सम्पूर्ण वाङ्मय जगत् का समावेश हो जाता है। 'वाङ्मय जगत्' और प्राणमय कार्यजगत् को अलग्-अलग देखे जाने के कारण को हम पुनः 'सत्' को 'सत्य' रूप में देखे जाने की अवैज्ञानिकता में देख सकते हैं। ध्यातव्य है कि उपनिषद् में 'वाक्-प्राण' को मिथुनात्मक माना गया है—

वागेवर्क् प्राणः सामोमित्येतदक्षरमुद्गीथः।
तद्वा एतन्मिथुनं यद्वाक्च प्राणश्चर्क् च साम च॥

(छा.उप. 1.1.5)

वाक् ही ऋक् है, प्राण साम है और ॐ यह अक्षर उद्गीथ है। ये जो ऋक् और सामरूप वाक् और प्राण हैं, परस्पर मिथुन (जोड़े) हैं।

ऐसी स्थिति में वाक् और प्राण अलग-अलग न रहकर, बन्धुरूप में अर्थात् समन्वयात्मक रूप में रहते हुए कार्यकारी सिद्ध होते हैं। मिथुन के अवयन एक-दूसरे की कामनापूर्ति के साधन हैं। ओङ्कार की इनसे सम्बद्धता ही ओङ्कार को कामना-प्राप्ति का साधन बनाता है। प्रणवरूप ओङ्कार सगुण ब्रह्म है। उपर्युक्त तीन मात्राएँ जहाँ ब्रह्म का शरीर रूप हैं, वहाँ निर्गुण ब्रह्म अर्थात् 'कार्यकारी क्रियाशक्ति' प्राणरूप है। तीन मात्राएँ 'वाक्' रूप से अर्थात् शरीर (कारकत्व) को तथा प्राणरूप क्रिया (क्रियात्व) क्रियाशक्ति को निरूपित करते हैं। ये दोनों कारण ब्रह्म कहे गये हैं। दोनों की पारिणामिक समन्विति को कार्य ब्रह्म कहा गया है। महः रूप चतुर्थस्थानी लोक इस रूप में ही तुरीय स्थानी कार्य-ब्रह्म है। इस तरह सृष्टि भ्रम या आभास नहीं वरन् स्वयं इस कार्य-ब्रह्म का कार्यकारी विस्तार है।

विद्या और अविद्या में 'विद्या' वाक्रूप से ज्ञान का, और 'अविद्या' प्राणरूप से कर्म का निरूपक है। दोनों अपनी मिथुनात्मकता में कार्यकारी वाङ्मयसृष्टि के निरूपक हैं। इस रूप में ही कार्यरूप वाङ्मय सृष्टि का हर रूप कार्यकारी वेदरूप ब्रह्म है। **'ब्रह्मणा वाव सर्वे वेदा महीयन्ते।'**

यहाँ एक महत्वपूर्ण स्थिति स्पष्ट होती है। गीता के अथवा आर्ष दर्शन में सब समन्वयी अवयव यथा 'धर्म क्षेत्रे-कुरूक्षेत्रे' 'सारथी' श्रीकृष्ण और रथी अर्जुन, शरीर-शरीरी, देह-देही, क्षेत्र-क्षेत्रज्ञ अपनी पारस्परिक पूरकता की दार्शनिक स्थिति को स्पष्ट कर

जाते हैं। 'धर्म' (धर्मक्षेत्रे) अपने 'धृ + मन्' रूप में 'वाक्' का, और 'कर्म' (कुरुक्षेत्रे) 'कृ + मनिन्' रूप में 'प्राण' का निरूपक है। 'क्षेत्र' वस्तुतः वह स्थल है, जहाँ कर्म के साथ कौशल्य का भी प्रदर्शन होता है या कौशल्य को कर्मरूप दिया जाता है। कौशल्यरहित कर्म ऐसा ही सिद्ध होता है, जैसा कि सारथीविहीन रथी का कर्म। 'सारथी' वस्तुतः रथियों के युद्ध में नेतृत्व का स्थान रखता है। अर्जुन ने अपने समय के गुरुतम सारथी को ही अपने रथ की बागडोर सौंपी थी। रथ-रथी-सारथी के समन्वय में ही रथी-युद्ध होते हैं।

धर्म-कर्म के समन्वित कार्यक्षेत्र में सर्वज्ञता रखने वाले श्रीकृष्ण ही उपयुक्त सारथी हो सकते थे। श्रीकृष्ण वस्तुतः स्वयं में 'कर्मप्रेरक' और 'कर्मसंग्रह' के समन्वित रूप हैं। इस रूप में ही वे शरीररूप क्षेत्र और उसके क्षेत्रज्ञ दोनों है। कर्मप्रेरक (कर्मचोदना) और कर्मसंग्रह से सन्दर्भित गीता की उक्ति है—

ज्ञानं ज्ञेयं परिज्ञाता त्रिविधा कर्मचोदना।
करणं कर्म कर्तेति त्रिविधः कर्मसंग्रह।।

ज्ञानं कर्म च कर्ता च त्रिधैव गुणभेदतः।
प्रोच्यते गुणसंख्याने यथावत्छृणु तान्यपि।।

(गी. 18.18 एवं 19)

'धृ + मन्' रूप 'धर्म' और 'कृ + मनिन्' रूप 'कर्म' दोनों ही मनःधर्मा हैं। ऐसे में दोनों एक दूसरे के पूरक ही हो सकते हैं, विरोधी नहीं। धृत-मनःकर्म ही से ही कार्य सिद्ध हो सकता है। धर्म-कर्म की समन्विति से यही अर्थ निकलता है।

फिर 'ज्ञान', 'कर्म', और 'कारक' तीनों के ही, सांख्य दर्शन के त्रिगुण के आधार पर, तीन-तीन रूप कहे गये हैं। यहाँ यह स्पष्टतः स्पष्ट होता है कि ये तीनों शक्ति के ही कार्यकारी रूप हैं। कार्यरूप ही त्रिगुणात्मक होते हैं। त्रिगुणात्मक वस्तुतः कर्म से नहीं, वरन् कर्मफल से सम्बद्ध किया गया है; क्योंकि कर्मफल को पुनर्जन्म से सम्बद्ध किया गया है, धर्म से नहीं।

'कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन। मा कर्मफलहेतुर्भूर्मा ते सङ्गोऽस्त्वकर्मणि।।'

(गी. 2.47)

उपर्युक्त कर्म-फल वस्तुतः 'सत्' को सत्य और सृष्टि के कारणरूप को लोकेतर स्रष्टारूप में देखे जाने का परिणाम है। 'धर्म' को 'धृ + मन्' के रूप में देखने से परिणाम को सुनिश्चिति स्पष्ट होती है, अनिश्चिति नहीं। यही कारण है कि गीता ज्ञान और कर्म की समन्विति को प्राथमिकता देते हुए ज्ञानमय कर्म अर्थात् यज्ञ और योग को प्राथमिकता देती है। ज्ञानाग्नि में वे सब कर्म जल जाते हैं, जो ज्ञानमय नहीं होते। ज्ञानमय कर्म पारमार्थिक होने के कारण जहाँ सुनिश्चित फलदायक होते हैं, वहाँ वे अविनश्य भी होते हैं।

'ज्ञानाग्निः सर्वकर्माणि भस्मसात्कुरुते तथा।'

(गी. 4.37 उत्तरांश)

यही कारण है कि ज्ञान के समान पवित्र करने वाला निःसन्देह कुछ नहीं है 'न हि ज्ञानेन सदृशं पवित्रमिह विद्यते।' (गी. 4.38 पूर्वांश)। व्यक्ति संयतेन्द्रिय होकर ही ज्ञान प्राप्त कर सकता है, संशयात्मक होकर नहीं। गीता की स्पष्टोक्ति है—

योगसंन्यस्तकर्माणं ज्ञानसंछिन्नसंशयम्।
आत्मवन्तं न कर्माणि निबध्नन्ति धनंजय॥

(गी. 4.41)

ध्यातव्य है कि 'योग' और 'यज्ञ' दोनों ही संयतेन्द्रिय का ही कर्म है।

'ज्ञानं ज्ञेयं परिज्ञाता' से सन्दर्भित उपर्युक्त श्लोक में कर्मप्रेरण और कर्मसंग्रहण के बीच का सम्बन्ध स्वतः स्पष्ट होता है। 'ज्ञान' 'करण' है, 'ज्ञेय' क्रिया है और 'ज्ञाता' या 'प्रज्ञाता' कर्ता है। 'ज्ञान' अगर साधन है तो 'ज्ञाता' साधक कर्ता है। साधन और साधक की सम्बद्धता का कारण कर्म है। फिर कर्म का 'कारण' क्रिया है। इस तरह साधक, साधन और कर्म तीनों ही 'क्रिया' के क्रियात्व से बंधे हैं। यह 'क्रिया-पुरुष' ही 'पशुपति' या 'ब्रह्म' है और यह ब्रह्म तुरीय स्थानी है। पशुपति के समक्ष बैठा वृषभ पशु है; क्योंकि बिना पशुपति से संयुति के वह कुछ भी तो नहीं कर सकता। पशुपति का आरूढ़न ही उसे कार्यरत करता है। ध्यातव्य है कि कर्ता, कर्म और करण तीनों ही कारकरूप हैं। ये द्रव्यपरक हैं और शक्ति की क्रियाशीलता के समन्वय में ही कार्यकारी होते हैं।

आर्ष दर्शन ने स्रष्टृ-शक्ति के कार्यकारी विकास को इन चार रूपों में देखा है— मूल प्रतिबन्धित शक्ति; कार्यकारी होने की उसकी कामना; क्रिया और कारित्वरूपों में उसका रूपान्तरण; एवं क्रिया-कारित्व-रूपों का समन्वयन। समन्वित परिणाम ही वह क्रियापुरुष है, जो कार्य-सृष्टि को विस्तार देता है वही ब्रह्म है।

ऋग्वेदीय उक्ति है—

कामस्तग्रे समवर्तताधि मनसो रेतः प्रथमं यदासीत्।
सतो बन्धुमसति निरविन्दन् हृदि प्रतीष्यां कवयो मनीषा।

(10.129.4)

'मनस्' प्रतिबन्धित है; 'काम' उसका प्रथम वीर्य है; सत् और असत् बन्धुस्वरूप उसक़े कार्यत्व के कारण हैं; दोनों के समन्वय में वह कार्यकारी कारण-ब्रह्म है।

यहाँ क्रिया-कारित्व और कारक की स्थिति स्पष्ट होती हैं। प्रालयिक स्थिति में मात्र क्रियात्व की अवस्थिति होती है। वह उसकी अव्यक्त 'तत्' की स्थिति होती है। वहाँ 'सत्'

भी 'तत् वत्' ही 'तत्' में आत्मसातित होता है। **'आनीदवातं स्वधया तदेकं'** इस स्थिति का 'तत्-तत्' रूप कहते हैं। 'तत्-तत्' रूप कार्यकारी नहीं होता। उसे प्रतिबन्धित कहते हैं। वह कार्य अर्थात् विस्तार के लिये प्रतिबन्धित होता है। सृष्टि की कामना में उस 'तत्' का क्रियारूप दो आवेश रूपों में बंटता है—असत् और सत्। 'सत्' कारकत्व होता है, जिसे 'क्रिया' करणरूप से अपने क्रियात्व प्रदर्शन के लिये व्यवहार में लाती है। 'करण' की क्रियाशीलता से 'कर्म' बनता है। फिर 'कर्म' का 'कर्ता' बनता है। इस तरह क्रिया अपने कर्तृत्व के आधार पर छः रूपों में कार्यभारित होती है। दूसरे शब्दों में 'क्रिया' अपने इन छः करणरूपों में कार्य विस्तारक बनी रहती है। निरुक्त ने इसे ही **'षट् भाव विकाराः'** कहा है। कार्य करण कर्तृव्य के सन्दर्भ से गीता की उक्ति है— **'कार्यकरणकर्तृत्वे हेतुः प्रकृतिरूच्यते'** (गी. 13.20)।

यहाँ प्रकृति क्रियारूप में परिभाषित होती है। 'प्रकृति' कार्य-करण-कर्तृत्य का हेतु है अर्थात् कारण है। 'कारण' अपने ही द्वारा विकसित कार्य से प्रभावित नहीं होता। कारणपुरुष सर्वदा अलिप्त भाव से ही कार्यरत रहता है। दूसरे शब्दों में क्रिया-कारित्व से प्रतिफलित 'कार्य' अन्य कार्यों के विकास में कारणरूप से आता है, स्वयं अपने से अपने कारण को प्रभावित नहीं करता। कर्म-फल कार्य पर पड़ता है, क्रिया पर नहीं। यही कारण है चातुर्वर्ण्य के स्रष्टा श्रीकृष्ण अपने को अकर्ता ही मानते हैं।

उपर्युक्त तथ्य को सम्पुष्ट करती गीता की इस उक्ति को देखें—**पुरुषः सुख दुःखानां भोक्तृत्वे हेतुरुच्यते।** (गी. 13.20) गीता का यह 'पुरुष' वह क्रिया-पुरुष है, जो भोक्तृत्व का हेतु है, स्वयं भोक्ता नहीं। आयुर्वेद ने आत्मारूप उस पुरुष को इस आधार पर ही रोगमुक्त रखा है। 'शरीर' और 'मन' मात्र को वह रुग्ण होता देखता है—**शरीरं सत्त्वसंज्ञं च व्याधीनामाश्रयो मतः। तथा सुखानां योगस्तु सुखानां कारणं समः।** (च.सू. 1.27) शरीर और मन ये दोनों ही व्याधियों के आश्रय माने गये हैं तथा सुख के आश्रय भी ये ही हैं। यहाँ 'आत्मा' और 'मन' में विभेद किया गया है। 'आत्मा' (अत् + मनिन्) 'द्रष्टृ' या 'ज्ञातृ' शक्ति है और 'मन' कर्तृ-शक्ति। यही कारण है कि 'आत्मा' को विद्या का; तथा 'मन' को अविद्या का विषय माना गया है।

श्रीकृष्ण ने अपने को **अक्षरं ब्रह्म परमं स्वभावोऽध्यात्ममुच्यते** (गी. 8.3 पूर्वांश) कहकर 'अध्यात्म' को अपना स्वभाव कहा है। फिर **'कार्य-करण-कर्तृत्व'** की हेतुक 'प्रकृति' से सन्दर्भित 'गीता' की उक्ति भी 'प्रकृति' को उपर्युक्त 'स्वभाव' से अभेदित करती है। दोनों ही 'एक' सिद्ध होते हैं। अध्यात्म और प्रकृति को स्वभावतः गीता ने कार्यकारी जीवन्त शरीर और आत्मा से सम्बद्ध माना है। 'आत्मा' को धारित करता शरीर ही अपने शक्त्यात्मक रूप में कार्यकारी क्रिया-पुरुष है। इसे ही आर्ष दर्शन ने सूक्ष्म कारण-जगत् और ब्रह्म कहा है। स्थूल कार्यात्मक द्रव्य-जगत् का वह कारण है। इस आधार

पर ही वह कारण-ब्रह्म भी माना गया है। स्थूल कार्य-जगत् को कार्यब्रह्म कहा गया है। इस रूप में उसे 'तुरीय', ज्येष्ठ और प्रथमा कहा गया है। 'अध्यात्म' शब्द में आत्म (अत् + मनिन्) और 'अधि' अर्थात् ऐन्द्रियक शरीर दोनों की समन्विति है। इस तरह, 'आत्मा' जब शरीर से आवरित होकर पुरुषरूप लेती है तभी वह कार्यकारी हो पाती है।

यहाँ 'आत्मा' पद अपनी व्युत्पत्ति 'अत् + मनिन्' के अर्थ से अपने को ब्रह्म का कार्यकारी रूप होना स्पष्ट करता है। 'अत्' का अर्थ बाँधना होता है। ध्यातव्य है 'ब्रह्म' (बृंह् + मनिन्) पद 'मनःकर्म की वृद्धिशीलता' के अर्थ से वृद्धिशील कार्यात्मक स्रष्ट्र शक्ति का अर्थ देता है। 'मन' की उभयेन्द्रियता के आधार पर यह वृद्धिशील कार्यात्मक सृष्टि दोनों, 'वाङ्मय' और 'कर्ममय', सृष्टि का अर्थ देता है। यही कारण है कि 'ब्रह्म' पद सम्पूर्ण सृष्टि को निरूपित करता है। सृष्टि, वाङ्मय और कर्ममयरूप से एक-दूसरे की समन्विति में, 'वाक्' और 'प्राण' के मिथुनरूप को निरूपित और व्याख्यायित करती है।

आत्मा के पाँच कोष कहे गये हैं। वस्तुतः ये पाँच कोष उसके पाँच कार्यरूप हैं। अन्नमय कोष में वह अन्न और अन्नाद का रूप होता है। यह शरीररूप है। प्राण, मन, विज्ञान और आनन्द इसी अन्नरूप आत्मा या ब्रह्म के कार्यकारी संचारी रूप हैं। सृष्टि का आत्मरूप स्थूल शरीर से लेकर सूक्ष्मतम आनन्दरूप तक है। अन्नमय स्थूल शरीर में सूक्ष्म प्राणमय; सूक्ष्मतर मनोमय; फिर मनोमय से भी सूक्ष्मतर विज्ञानमय रूप और इन सबसे सूक्ष्म अर्थात् सूक्ष्मतम रूप आनन्दरूप है। स्थूल से सूक्ष्म होता हुआ आत्म (अत् + मनिन्) अपने स्थूल-रूप अन्नमय कोश अर्थात् शरीर में ही व्याप्त होता रहता है। इस तरह 'शरीर' कार्यकारी क्रियाशक्तियों का संधारी शक्ति तथा कार्यकारी क्रियाशक्तियाँ शरीर की संचारी या संचालक शक्ति सिद्ध होती हैं। दोनों की समन्विति ही संसार नाम से संज्ञापित होता है। यह संसार सार्व का निरूपक है। 'विद्या' के माध्यम इस सार्व को देखा जाना जाता है और अविद्या के माध्यम इसे ही कर्मणा जीया जाता है। आर्ष दर्शन की व्यावहारिकता को विद्या और अविद्या की समन्विति के इस दर्शन में ही देखा और परखा जा सकता है।

आर्ष दर्शन के मूल्याङ्कन का आधार वस्तुतः उसकी सत्-असत्, विद्या-अविद्या; क्रिया-कारित्व, शक्ति-शक्त आदि से सन्दर्भित अभिधारणाओं में निहित है। आर्ष दर्शन की ये अभिधारणाएँ वस्तुतः उनके '**द्वन्द्वं वै वीर्यम्**' के दर्शन पर आधारित है। ऋषि 'द्वन्द्व' में विरोध को नहीं, अविरोध को देखते हैं; भेद को नहीं, पूरकता को देखते हैं। ऋषि-दृष्टि मात्र 'स्थूल' कार्यरूप को ही नहीं, वरन् उसके शक्त्यात्मक कारणरूप को भी देखती हैं। उनका 'परमार्थ' प्रमात्मक निश्चिति द्वारा निष्कर्षित होता है, तार्किक संशय से नहीं। 'सत्य' के प्रति संशय नहीं होता। 'सत्य' स्वयं प्रकाश होता है।

सत्य का प्रकाश और प्रकाश का सत्य हमें क्रमशः विद्या (अर्थात् ज्ञान) और अविद्या (कर्म) के समन्वय (वाक्-प्राण मिथुन) को उसकी पूरी पारदर्शिता में दिखा जाता है। देवता 'ज्ञानम्' के सन्दर्भ से ऋषि बृहस्पति आङ्गिरसः भाषित मन्त्रोक्ति है—

उत त्वः पश्यन्न ददर्श वाचमुत त्वः शृण्वन्न शृणोत्येनाम्।
उतो त्वस्मै तन्वं विसस्त्रे जायेव पत्य उशती सुवासाः।।

(ऋ. 10.71.4)

स्पष्ट है ज्ञान की देवी सरस्वती उन्हें ही अपना सर्वस्वरूप दिखाती हैं, जो ज्ञानप्राप्ति के लिये लालायित हैं; उन्हें नहीं, जो देख और सुनकर भी वाक् को देखने-सुनने का प्रयत्न नहीं करते। वस्तुतः संसार में मित्रों की कमी नहीं होती; किन्तु आँख-कान से सम्पन्न मित्र बहुत कम ही होते हैं। ये विशिष्ट होते हैं; क्योंकि ये मित्र हमारे हितैषी होते हैं। उनमें भी ऐसे होते हैं जैसे, ऐसे जलाशय जिसमें मात्र कमर तक जल हो; कोई ऐसे जलाशय होते हैं, जो ह्रदय के समान गहन-गम्भीर होते हैं। (ऋ. 10.71.7)

ज्ञान के विषय में हमने ऊपर भी गीता की श्लोकोक्ति में देखा है—**'न हि ज्ञानेन सदृशं पवित्रमिह विद्यते'** (गी. 4.38)। ज्ञान की उपयोगिता तभी है जब हम कारण को जानते हुए कार्य की पारमार्थिकता को जानें। परमार्थ जाने बिना हम मानव कहे जाने योग्य भी नहीं हो सकते। हमें सृष्टि की पारमार्थिकता को जानने के लिये श्रीकृष्ण के परमार्थ को जानना होगा।

अपनी प्रकृति के सन्दर्भ से श्रीकृष्ण कहते हैं—

भूमिरापोऽनलो वायुः खं मनो बुद्धिरेव च।
अहंकार इतीयं मे भिन्ना प्रकृतिरष्टधा।।
अपरेयमितस्त्वन्यां प्रकृतिं विद्धि मे पराम।
जीवभूतां महाबाहो ययेदं धार्यते जगत्।।
एतद्योनीनि भूतानि सर्वाणीत्युपधारय।
अहं कृत्स्नस्य जगतः प्रभवः प्रलयस्तथा।।

(गी. 7.4 से 6)

अर्थात् पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु, आकाश तथा मन बुद्धि और अहंकार आठ प्रकार से विभक्त यह मेरी प्रकृति है। यह अपरा (जड़) है। हे महाबाहो! इससे अन्य को मेरी जीवरूप परा (चेतन) प्रकृति जान, जिससे यह जगत् धारित होता है। ऐसा समझ सम्पूर्ण भूत इन दोनों प्रकृतियों से ही उत्पत्ति वाले हैं। मैं सम्पूर्ण जगत् का उत्पत्ति तथा प्रलय रूप हूँ। सम्पूर्ण जगत् का मूल कारण मैं हूँ। मुझसे अलग यहाँ कुछ नहीं है।

ऋग्वेद ने 'अदिति' के आठ पुत्रों की चर्चा की है—'अष्टौ पुत्रासो अदितेर्ये जातास्तन्वस्परि। देवा उप प्रैत्सप्तभिः परा मार्ताण्डमास्यत्।। उस अदिति अर्थात् अखण्ड या अव्यक्त प्रकृति के आठ पुत्र हैं। ये आठ पुत्र विस्तृत शक्ति से उत्पन्न है। इनमें सात अदिति के साथ स्वर्ग गये, आठवें पुत्र सूर्य आकाश में स्थापित हुए। (ऋ. 10.72.8) आगे की मन्त्रोक्ति में अदिति अर्थात् अखण्ड शक्ति के कार्यरूप विकास के लिये अपेक्षित शक्ति-रूपान्तरण और समन्वयन की व्याख्या मिलती है।

उपर्युक्त गीता की श्लोकोक्ति में आये आठ अवयवों को अष्टधा प्रकृतिरूप कहा गया है। अपने ऋग्वेद भाष्य में स्वामी दयानन्द सरस्वती ने प्रकृति को ही 'अदिति' अर्थात् अखण्ड शक्ति अथवा अव्यक्त या असत् कहा है। इसके आठ पुत्रों में एक आकाश और अन्य सात लोकरूप हुए। सात लोक इस आकाश में ही स्थापित हुए (ऋ. 10.72.9)। सात लोक है—भूः, भुवः, स्वः, महः, तपः, जनः और सत्यम्। 'सत्यम्' को सूर्यरूप कहा गया है। वह आठों में मुख्य माना गया है।

तैत्तिरीय उपनिषद् जब यह कहता है—असद्वा इदमग्र आसीत्। ततो वे सदजायत। तदात्मानं स्वयमकुरुत। तस्मात्तत्सुकृतमुच्यत इति।' तब वह ऋग्वेदीय सूक्त (10.72) की मन्त्रोक्तियों को ही अपने शब्द दे रहा होता है। असत् और सत् के सन्दर्भ में ऋग्वेद के इस सूक्त की मन्त्रोक्तियों को देखें—

ब्रह्मणस्पतिरेता सं कर्मार इवाधमत्।
देवानां पूर्व्ये युगेऽसतः सदजायत।।
देवानां युगे प्रथमेऽसतः सदजायत।
तदाशा अन्वजायन्त तदुत्तानपदस्परि।।

(ऋ. 10.72.2 एवं 3)

'ब्रह्मणस्पति' वस्तुतः अखण्ड शक्ति अर्थात् अरूपान्तरित क्रिया-शक्ति अर्थात् प्रतिबन्धित क्रिया-शक्ति का निरूपक है। यह अव्यक्त, निर्गुण, निर्विकार और नित्य है। यह असत्रूप है। अपनी अखण्डता में ही यह 'अदिति' है। इस असत्रूप अदिति से ही कार्यकारी देवों का विकास हुआ है। ये देव प्रथमतः नाम-रूप से रहित थे। क्रियाशक्ति जब 'क्रियात्व' और 'कारित्वरूप' में रूपान्तरित होती और समन्वित होकर देवरूप ग्रहण करती है, तब वह अपनी कार्यकारिता के अनुरूप नाम-रूप ग्रहण करती है। इसे आर्ष दर्शन ने क्रियापुरुष या स्वयम्भू या कारणपुरुष कहा है। इस शक्त्यात्मक पुरुष को उपनिषद् ने 'पुरुषो वाव सुकृतम्' कहकर विशिष्टता प्रदान की है। यह पुरुष ऐन्द्रियक स्थानों को ग्रहण कर नाम-रूप प्राप्त करता है (ऐतरेय उपनिषद् अध्याय-1)। स्थान-भेद और कार्य-भेद के अनुरूप यह पुरुष ही विभिन्न देव-नामों से संज्ञापित होता है। वेद अद्वैत के पृष्ठपोषक हैं, अनेक देववाद के नहीं।

इस तरह वेद के अनुसार भी सृष्टि का आदिरूप अखण्ड शक्ति ही थी, जिसे उसने भी तत् या फिर 'अदिति' के रूप में देखा है। इस विकास में उस शक्ति का पहला रूपान्तरण 'क्रिया' और 'कारित्व' रूप में हुआ, जिसे हम आज की वैज्ञानिक अवधारणा के 'आयन' (ions) के रूप में देख सकते हैं। शक्ति के ये आवेशित रूप ही वस्तुतः अपनी समन्विति में कार्यरूप सृष्टि के हर रूप के निर्धारक, नियामक और विकासक या विस्तारक सिद्ध होते हैं।

और, जैसा कि हम पूर्व से ही कहते आ रहे हैं— 'मन' के ज्ञान तथा कर्म दोनों से सम्बद्ध होने के कारण 'मन' को कार्यकारी क्रियाशक्तिरूप माना गया है। 'क्रियाशक्ति' ही मानसिक रूप से ज्ञानात्मक कर्म का और शरीररूप से शारीरिक कर्म का निष्पादन करती है। ध्यातव्य है कि 'दक्ष' को मनःशक्ति के रूप में देखा जाता है। अदिति को देवों की माता कहा गया है। ऋग्वेद का यह सन्दर्भित सूक्त (72) अपने चौथे और पाँचवें मन्त्रं में स्पष्ट करता है—

भूर्जज्ञ उत्तानपदो भुव आशा अजायन्त।
अदितेर्दक्षो अजायत दक्षाद्वतिः परि॥
अदितिर्ह्यजनिष्ट दक्ष या दुहिता तव।
तां देवा अन्वजायन्त भद्रा अमृतबन्धवः॥

(ऋ. 10.72.4. एवं 5)

उपर्युक्त मन्त्र (4) में आये शब्द 'उत्तानपद' से पं. श्रीराम शर्मा आचार्य ने 'वृक्ष' का अर्थ लिया है, जबकि स्वामी दयानन्द सरस्वती ने 'ऊपर के पद' से। वस्तुतः 'उत्तान' शब्द का अर्थ 'विस्तार' से है; और 'पद' गति या कार्यकारी क्रियाशक्ति का निरूपक है। इस तरह 'उत्तानपद' वस्तुतः आभ्युदयिक कार्यकारी क्रिया-शक्ति का निरूपक है।

'दक्ष' शब्द मानसिक शक्ति का निरूपक है। मानसिक शक्ति का मिथ्या अभिमान व्यक्ति के व्यक्तित्व का विनाश कर देता है। मानसिक शक्ति का मिथ्याभिमानी 'दक्ष' द्वारा क्रियापुरुषरूप स्वयम्भू और शक्तिरूप सती का अपमान करना ही उसके (दक्ष के) विनाश का कारण बनता है।

'दक्षता' योग्यता होती है; योग्यता को मिथ्याभिमान नहीं चाहिये। ज्ञानमय कर्म के ज्ञान में ही योग्यता की सफलता निहित होती है। कर्म का ज्ञान और ज्ञानमय उसकी सक्रियता ही ज्ञान और कर्म को सफलता प्रदान करती है। उस समय व्यक्ति न तो ज्ञान के मिथ्याभिमान में जीता है और न ही बिना कर्म-फल जाने वह कर्म में लग अनपेक्षित कर्म-फ़ल का भागी होता है। वैसे बिना कर्म के कोई भी किसी भी काल में नहीं रहता। सांसारिक संसृति में कोई भी प्रकृतिज बिना कर्म के नहीं होता। गीता में श्रीकृष्ण की उक्ति है—

योगस्थः कुरु कर्माणि सङ्ग त्यक्त्वा धनंजय।
सिद्ध्यसिद्ध्योः समोभूत्वा समत्वं योग उच्यते॥

(गी. 2.48)

आगे वे कहते हैं—

बुद्धियुक्तो जहातीह उभे सुकृतदुष्कृते।
तस्माद्योगाय युज्यस्व योगः कर्मसु कौशलम्॥

(गी. 2.50)

फिर कहते हैं—

न हि देहभृता शक्यं त्यक्तुं कर्माण्यशेषतः।
यस्तु कर्मफलत्यागी स त्यागीत्यभिधीयते॥

(गी. 18.11)

इसलिये,

कर्मण्येवाधिकारस्ते मा फलेषु कदाचन।
मा कर्मफलहेतुर्भूर्मा ते सङ्गोऽस्त्वकर्मणि॥

(गी. 2.47)

[हे धनंजय! आसक्ति को त्यागकर तथा सिद्धि और असिद्धि में समान बुद्धिवाला होकर योग में स्थित हुआ कर्मों को कर। यह समत्वभाव ही 'योग' नाम से जाना जाता है। फिर चूँकि 'समत्वबुद्धियुक्त पुरुष सुकृत-दुष्कृत' दोनों को इस लोक में ही त्याग देता है, इससे समत्वबुद्धि के लिये चेष्टा कर। यह समत्वबुद्धिरूप योग ही कर्मों में चातुर्य है। फिर कहा है— 'क्योंकि देहधारी पुरुष के द्वारा सम्पूर्णता से सब कर्म त्यागा जाना सम्भव नहीं है, इससे जो पुरुष कर्मों के फल का त्यागी है, वही त्यागी कहा जाता है। इसलिये तेरा कर्म करने मात्र में ही अधिकार है, फल में कभी नहीं। और, तू कर्मों के फल की वासना वाला भी मत हो, तथा तेरी कर्म न करने में भी प्रीति न हो।]

गीता अपने-आप के उपदेशों में 'परमार्थ' को प्रश्रय देती है। परमार्थी अपने-आपके लिये कुछ भी नहीं करता। परमार्थ के सहमतित्व में अपने 'स्व' को आत्मसातित होने देकर जो कुछ किया जाता है उसमें कहीं से भी किसी भी कर्म में 'स्व' लिपायमान नहीं होता। फलतः कर्मफल से वह बँधता भी नहीं। श्रीकृष्ण 'परम' के प्रतीक हैं, इसलिये जब वे कहते हैं—

सर्वधर्मान्परित्यज्य मामेकं शरणं व्रज।
अहं त्वा सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः॥

तब वे किसी व्यक्ति विशेष के शरणागत होने की बात नहीं कर रहे होते, और न ही किसी नये धर्म-सम्प्रदाय का अनुसरण करने को कह रहे होते हैं। वे तो वहाँ साम्प्रदायिक आचारपरक धर्म के परित्याग की बात कर रहे होते हैं। फिर, जिसे अपनाने को वे कह रहे हैं वह तो बस परमार्थ ही है, जो **'दमो धर्मः सनातनः'** के अनुसरण से प्राप्य है।

एक परमार्थी ही वस्तुतः निष्काम कर्मयोगी होता है। वह समत्व योगयुक्त विशुद्धात्मा ही वस्तुतः विजितात्मा और जितेन्द्रिय होता है। उसके लिए (विजितात्मा) सर्वभूतात्मभूतात्मा ही परमात्मा है। वस्तुतः इस परमात्मा के लिये ही किया गया कर्म निष्काम-कर्म होता है। सर्वभूतात्मभूतात्मारूप परमात्मा को देखना तभी सम्भव होता है, जब द्रष्टा के पास दिव्य दृष्टि अर्थात् क्रिया-दृष्टि हो।

न तु मां शक्यसे द्रष्टुमनेनैव स्वचक्षुषा।
दिव्यं ददामि ते चक्षुः पश्य मे योगमैश्वरम्।।

(गी. 11.8)

और यह दिव्य चक्षु वस्तुतः धर्मरूप है। यह वह धर्म है, जो साम्प्रदायिक आचारिता का नहीं, वरन् 'धृ + मन्' रूप धर्म अर्थात् संयमित मन और इन्द्रियों की दृष्टिगतता का निरूपक है।

योगयुक्तो विशुद्धात्मा विजितात्मा जितेन्द्रियः।
सर्वभूतात्मभूतात्मा कुर्वन्नपि न लिप्यते।।

(गी. 5.7)

इस तरह 'धर्म' (धृ + मन्) वस्तुतः विज्ञान और ज्ञान की समन्विति अर्थात् ऋषिरूप है। 'विज्ञान' को गीता ने वास्तविक रहस्य या वास्तविक ज्ञान के रूप में तथा 'ज्ञान' को 'तत्त्वज्ञान' के रूप में अवधारित किया है। इस तरह 'दर्शन' वस्तुतः विज्ञानमय तत्त्वज्ञान का वह विज्ञाता-द्रष्टा है, जो तत्त्वतः परमार्थ स्वरूप प्रज्ञानघन सच्चिदानन्द को प्रत्यक्षतः देखता जानता है।

ज्ञानं तेऽहं सविज्ञानमिदं वक्ष्याम्यशेषतः।
यज्ज्ञात्वा नेह भूयोऽन्यज्ज्ञातव्यमवशिष्यते।।

(गी. 7.2)

अर्थात् मैं तुम्हारे लिये इस रहस्य सहित तत्त्वज्ञान को सम्पूर्णता से कहूँगा; क्योंकि इसे जानकर संसार में फिर और कुछ भी जानने योग्य शेष नहीं रहता।

'तत्त्व' वस्तुतः पदार्थ की वह स्थिति है, जिसके सूक्ष्मतम रूप में भी पदार्थ की पहचान बनी रहती है और 'रसो वै सः' के रूप में परिभाषित होती है। गीता ने इस 'रसो वै सः' को ही 'जीवन' के रूप में देखा है—'जीवनं सर्वभूतेषु' और 'रसोऽहमप्सु' (गी. 7.8) जैसी उक्तियाँ इसे ही सिद्ध करती हैं।

सृष्टि का हर रूप चेतनमय है। चेतना का कारण ही जीवन या जीवात्मक क्रियापुरुष है; और, यह चेतना वस्तुतः वस्तु की कार्यकारिता में अभिव्यक्त होती है। 'कार्यकारिता' वस्तुतः क्रियाशक्ति की क्रियाशीलता या कार्यकारी क्षमता है। जल का जीवन 'रस' है, आकाश का 'शब्द', पृथ्वी का 'गन्ध', अग्नि का 'तेज' और सम्पूर्ण भूतों का जीवन 'जीवात्मा' है। और यह जीवात्मा कोई और नहीं, स्वयं क्रिया-पुरुषरूप श्रीकृष्ण हैं। (गी. 7.8 एवं 9)। यह 'क्रिया-पुरुष' अर्थात् कार्यकारी क्रिया-शक्ति वस्तुतः क्रिया-कारित्व की समन्विति है। 'विज्ञान' वस्तुतः वस्तुरूप 'कार्य' के 'कारण' के रहस्य को जानकर,प्राप्त ज्ञान से जीवनोपयोगी वास्तविकता को जानने और वस्तुविशिष्ट को प्राप्त करने की प्रक्रिया है। इसमें जहाँ ज्ञान से कर्म की सफलता अर्थात् लक्ष्य की प्राप्ति को सुनिश्चित किया जाता है, वहाँ कर्म से स्वतः ज्ञान की सम्पुष्टि प्राप्त की जाती है। विज्ञान उभयात्मक व्यवस्थापरक ज्ञान है; मात्र ज्ञान या कर्म का निरूपक नहीं। आर्ष दर्शन की अवधारणा का 'विज्ञान' वस्तुतः ज्ञान कर्म के समन्वय के रूप में परिभाषित होता है। इसमें अन्तःकरण और वाह्यकरण का समन्वय अपेक्षित है। वाह्यकरण वस्तुतः इन्द्रिय रूप है।

अन्तःकरण को वेदान्तसार इस तरह परिभाषित करता है— **मनोबुद्धिरहङ्कारश्चित्तं करणमान्तरम्। संशयो निश्चयो गर्वः विषया अमी।** अन्तःकरण को ज्ञानेन्द्रिय कहा गया है।

आन्तःकरणिक निश्चय की उपयोगिता कर्मेन्द्रियों के लिये होती है और ज्ञान की उपयोगिता कार्यसिद्धि में निहित है। इस तरह ज्ञान-कर्म के समन्वय में ही मानव-जीवन की सार्थकता निहित है। शेष जीवन मात्र कर्म में ही व्यतीत हो जाता है। इसे ही हितोपदेश ने इस प्रकार प्रस्तुत किया है—

आहारनिद्राभय मैथुनं च सामान्यमेतत् पशुभिर्नराणाम्।
धर्मो हि तेषामधिको विशेषो धर्मेण हीनाः पशुभिः समानाः॥

इस तरह मानव वस्तुतः विज्ञानमय जीवन जीता और उसमें ही नित्यत्व भाव से विलीन हो जाता है (तै. उप. 3.5)।

शक्ति के रूपान्तरणों में पुनर्जन्म की इस भावना का आदर गीता ने भी किया है—

बहूनि में व्यतीतानि जन्मानि तव चार्जुन।
तान्यहं वेद सर्वाणि न त्वं वेध परंतप॥

(4.5)

इस तरह 'शरीर' अपने आन्तःकरणिक और वाह्यकरणिक रूपों की समन्विति में ही कार्यकारी होती है। इसे आर्ष दर्शन कारण-शरीर और कार्य-शरीर के रूप में देखता है। कारण-शरीर ही क्रिया-पुरुष के रूप में आत्मा या कारण-ब्रह्म (पूर्णमदः) है; और कार्य-शरीर कार्य विस्तारक होने से कार्य-ब्रह्म (पूर्णमिदम्) है। कारण-ब्रह्म 'विद्या' का और कार्य-ब्रह्म अविद्या का विषय है। दोनों की समन्विति क्रमशः 'अध्यात्म' और 'अध्यात्मविद्या' है।

ईशावस्योपनिषद् ने विद्या-अविद्या की पूरकता में लक्ष्य तथा लक्ष्य की प्राप्ति के मार्ग को देखा है। मात्र ज्ञान या मात्र कर्म के अनुसरण से जीवन पारमार्थिक लक्ष्य को प्राप्त नहीं कर सकता।

ईशावास्योपनिषद् ने सम्भूति (अविनाशी) और असम्भूति (विनाशशील) के भेद से विद्या-अविद्या पर विचार किया है। वहाँ उसने सम्भूति को विद्या का और असम्भूति को अविद्या का विषय माना है।

अन्धं तमः प्रविशन्ति येऽसम्भूतिमूपासते।
ततो भूय इव तमो य उ सम्भूत्यांरताः॥

(ईशा. 12)

असम्भूति की श्रेणी में देव-पितर-मनुष्य अर्थात् 'कार्य निर्वाहक' शक्ति को तथा सम्भूति की श्रेणी में अविनासी क्रिया-पुरुष अर्थात् परमात्म शक्ति को रखा गया है।

स्पष्ट है यह सृष्टि वस्तुतः सूम्भूति-असम्भूति, असत्-सत् अर्थात् असीम-ससीम की समन्विति है। अपने सूक्ष्मतम कार्यकारी रूप से लेकर स्थूल वृहत्तम रूप तक यह क्रिया-कारित्व की समन्विति में ही कार्यशील है। ऐसी स्थिति में इनको ज्ञान के लिए हमें विद्या-अविद्या दोनों का सहारा लेना होगा। निश्चय ही यहाँ तब हमें अविद्या से न तो अज्ञान का अर्थ लेना होगा और न ही 'असत्' से 'असत्य' का।

'तत्त्व' शब्द की निष्पत्ति 'तत् + त्वत्' के रूप में हुई है। इस तरह ऋग्वेदीय नासदीय सूक्त का **'आनीदवातं स्वधया तदेकं'** का 'तत्' वस्तुतः 'सत्' को भी तत् रूप में ही आत्मसातित किये होता है। जैसा पहले भी कहा गया है, यह प्रलय का वह काल होता है, जिसमें क्रियाशक्ति कार्यकारी नहीं रहती, कार्य के लिये प्रतिबन्धित रहती है। तब क्रियाशक्ति अपने कारित्व या कारकत्व रूप को भी विशुद्ध क्रियात्वरूप में समेटे होती है।

यह 'तत्त्व' तब कार्यकारी होता है, जब तत् + त्वत (तत् + तुअत्) का रूप 'तत् + सत्' होता है, अर्थात् 'तु + अत्' का रूप ही 'सत्' हो जाता है। 'सत्' को 'कारित्व' या 'कारकत्वरूप' में ग्रहण किया गया है। 'सत्' वस्तुतः असत् का ही बन्धुरूप है। इस तरह

क्रिया और कारकत्व की पूरकता ही अपनी समन्विति में पारिणामिक रूप से अर्थ या कार्यरूप लेती है। हमने अन्यत्र भी 'अर्थ' का अर्थ 'धन' से न लेकर परिणाम से लिये जाने का आग्रह किया है। तत् और सत् का समन्वय वस्तुतः वाक और प्राणरूप से अर्थात् मिथुन रूप में होता है। वाक् और प्राण रूप जोड़े जैसे जोड़ों के अवयवों का प्रयास होता है एक-दूसरे की उसकी कामना पूर्ण करना। नासदीय सूक्त का चौथा मन्त्र—

कामस्तदग्रे समवर्तताधि मनसो रेतः प्रथमं यदासीत्।
सतो बन्धुमसति निरविन्दन् हृदि प्रतीष्यां कवयो मनीषा॥

इसे ही सिद्ध करता है।

हमने ऊपर देखा क्रिया-पुरुष की कार्यकारिता जहाँ 'विद्या' का विषय है, वहाँ कार्य-पुरुष की कार्यकारिता अविद्या या प्रायोगिक ज्ञान का विषय है। दोनों ही वाक्-प्राण की तरह मिथुनरूप हैं। दोनों ही जोड़े अपनी-अपनी जोड़ियों की समन्विति में अर्थरूप व्याख्या प्रस्तुत करते हैं। 'वाक्-प्राण' की मिथुनात्मक अभिव्यक्ति 'वैखरी' वाक् और विद्या-अविद्या की मिथुनात्मक अभिव्यक्ति 'मनु' अर्थात् मनुष्यजा का आदि कारण है। 'मन' की ज्ञानात्मक-सह-कर्मात्मक अभिव्यक्ति ही मनु (मन् + उ) है। अपने विस्मयादिद्योतक अर्थ में 'उ' आदेशपरक, अनुकम्पापरक, स्वीकृतिपरक, प्रश्नपरक या पूरणार्थक रूप में हमारे समक्ष आता है। 'मन्' की समन्विति में 'उ' 'मनु' रूप से सम्पूर्ण सृष्टि को चेतनात्मक बना देता है।

आर्ष दर्शन जीवन का द्रष्टा होने से जीवन की पूर्णता में सृष्टि की जीवन्त पूर्णता को देखता है। **'पूर्णमदः पूर्णमिदं'** का औपनिषदिक साक्ष्य इसे ही सिद्ध करता है। विद्या-अविद्या के विलगाव में खड़ा मतवाद न तो हमें मृतत्व से छुटकारा दिला पाता है और न ही अमृतत्व दिला पाता है, जो कि दोनों की समन्विति में प्राप्य है।

विद्या-अविद्या के विलगाव की स्थिति में, जहाँ व्यक्ति की स्थिति उपनिषद् के अनुसार—

अन्ध तमः प्रविशन्ति येऽविद्यामुपासते।
ततो भूय इव ते तमो य उ विद्यायां रताः॥

(ईशा. 9)

की होती है, वहाँ उनकी समन्विति में—

विद्यां चाविद्यां च यस्तद् वेदोभयं सह।
अविद्यया मृत्युं तीर्त्वा विद्ययामृतमश्नुते॥

(वही 11)

की स्थिति हो जाती है।

विद्या और अविद्या की समन्विति में ही 'सत्य' अर्थात् 'परमार्थ' का ज्ञान प्राप्त होता है। अकेली 'विद्या' हमें 'सत्' मात्र को सत्य मानने के लिये विवश करती है। 'असत्' का तो वहाँ प्रश्न ही नहीं उठता; क्योंकि 'असत्' को तो पूर्व से ही 'असत्य' घोषित किया जा चुका होता है।

विद्या-अविद्या का समन्वय ही विज्ञानरूप है, जो सिद्धान्त की सत्यता में कर्म को सफल बनाता है, कर्म की सफलता से सिद्धान्त को नियमरूप देता है।

विद्या-अविद्या की समन्विति की आधारशिला पर ही शास्त्र ही शास्त्रीयता आधारित होती है। शास्त्र की व्याख्या पराशरोपपुराण इस रूप में करता है—

शासनात् शंसनात् शास्त्रं शास्त्रमित्यभिधीयते।
शासनं द्विविधं प्रोक्तं शास्त्रलक्षणवेदिभिः।
शासनं भूतवस्त्वेकविषयं न क्रियापरम्।

'शास्त्र' शब्द की व्युत्पत्ति 'शास्' और 'शंस्' धातुओं से हुआ है। 'शास' का अर्थ है—'आज्ञा करना'; 'शंस' का अर्थ है— 'वर्णन या प्रकट करना'। 'शासन' विधि और निषेध से सम्बद्ध है। वह नीति का विषय होता है। शंसन वर्णन से सन्दभित होने के कारण शास्त्र को बोधकरूप देता है। इस तरह शास्त्र बोधक भी है और आदेश या शासनपरक भी। फलतः शास्त्र ज्ञानपरक भी है और कर्मपरक भी। ज्ञान और कर्म दोनों से सम्बद्ध होने के कारण 'शास्त्र' विज्ञान का पर्याय सिद्ध होता है। आर्ष दर्शन में विज्ञान को महत्वपूर्ण स्थान प्राप्त है। यह इस तथ्य से सिद्ध होता है कि आर्ष दर्शन की अवधारणा की पञ्चकोशीय 'आत्मा'का चतुर्थ कोश विज्ञानरूप ही है। 'विज्ञान' वास्तविक ज्ञान का निरूपक है। 'विज्ञान' का आधार मनोमयता है। आत्मा का तीसरा कोश 'मनोमय' कहा गया है। मनोमयता में अन्नमयता और प्राणमयता का आत्मसातन हुआ रहता है। इसी तरह विज्ञानमयता में इन तीनों का ही आत्मसातन हुआ रहता है।

ध्यातव्य है कि मानव अपनी संरचना में मनःप्रधान है; क्योंकि मनश्चेतना के अधीन ही उसके सम्पूर्ण कार्य-कलाप सिद्ध होते हैं। इन्द्रियाँ मन से सम्बद्ध होती हैं और यह मन ही अपनी धृति में धर्मरूप धारण करता है और सर्वद्रष्टारूप में आत्मा। फिर यह आत्मा ही 'अत् + मनिन्' अर्थात् मननशीलता की अपनी नियन्त्रिति और नियमिति में परमार्थगामी होती है। यह मानवरूप से व्यक्ति का व्यक्तित्व और ब्रह्म रूप से ब्रह्माण्ड का व्यक्तित्व है। महाप्रलयकाल की कार्यप्रतिबन्धिता में यह मन ही 'तत्' रूप हो जाता है। इन्द्रियों से लेकर मन तक का निरूपण 'इन्द्र' शक्ति द्वारा; और 'धर्म' से लेकर 'ब्रह्म' तक अर्थात् धर्म, मति, आत्मा और ब्रह्म) से मनः कर्म का निरूपण हुआ है। तत् रूप में 'मन' भी कर्मविरत हो जाता है।

आत्मा का कार्यकारीरूप ही 'अध्यात्म' है। आत्मा का अधिरूप वह शरीररूप है, जो आत्मा को चारों ओर से दश अङ्गुल अधिक करके घेरे हुए है। यह 'दस अङ्गुल' वस्तुतः शरीरस्थ दश इन्द्रियों का निरूपक है। निरुक्त की 'अङ्गुलि' के सन्दर्भ से उक्ति है— 'अङ्गुलि कैसे? आगे जाने वाली होती है (अग्र-गामिन्यः भवन्ति इति); आगे पानी टपकाने वाली होती है (अग्र-गलिन्यः भवन्ति); आगे कार्य करने वाली होती हैं (अग्र-कारिण्यः भवन्ति); प्रत्येक कार्य में अग्रसर होती हैं (अग्र-सारिण्यः भवन्ति); चिह्न डालने वाली है (अङ्कना भवन्ति); पूजा करने वाली होती है (अञ्चना भवन्ति); अथवा प्रत्येक अर्थ के प्रति अभिमुख होकर जाती हैं (अपि वा अभ्यञ्चनात् एव स्युः)। (निरुक्त तृतीय अध्याय)

'अवनि', 'कक्ष्य', 'अभींशु', 'धूः' और 'योक्त्र' अङ्गुलि के पर्याय कहे गये हैं। ऋग्वेदीय उक्ति है— 'दशावनिभ्यो दशकक्ष्येभ्यो दशयोक्त्रेभ्यो दशयोजनेभ्यः दशाभीशुभ्यो अर्चताजरेभ्यो दश धुरो दश युक्ता वहद्भ्यः।' (ऋ. 10.94.7)

हे स्तोताओ! इन अमृतत्व सम्पन्न पाषाणों का यशःगान करो। सोमाभिषव काल में अङ्गुलियाँ जब इनका स्पर्श करती हैं, तब ये अङ्गुलियाँ अश्वों को बाँधने की दश रस्सियाँ, दश योक्त्र या दश लगामों के समान लगती हैं। अथवा ऐसा लगता है कि दश धुरे एकत्र होकर रथ का वहन कर रहे हों।

इसके आगे की ऋग्वेदीय मन्त्रोक्ति का अर्थ है—'दशों अङ्गुलियों को बन्धनकारिणी रस्सियों के समान पाकर यह पाषाण शीघ्र कार्यकारी होते हैं। इनके द्वारा निचुड़ा हुआ सोनरस हरे रङ्ग का होकर गिरता है। कुटे हुए सोम-खण्ड पिस जाने पर अमृत के समान मधुर रस को बाहर निकालते हैं। उस अन्नरूप सोम का प्रथम भाग यह अभिषवण पाषाण ही प्राप्त करता है। मन्त्रोक्ति है—

ते अद्रयो दशयन्त्रास आशवस्तेषामाधानं पर्येति हर्यतम्।
त ऊ सुतस्य सोम्यस्यान्धसोऽंशोः पीयूषं प्रथमस्य भेजिरे॥

(वही 10.94.8)

यहाँ क्रिया और कारित्व की समन्विति में प्राप्त परिणाम अर्थात् कर्मफल सबसे पहले पाषाणरूप कारकत्व को ही प्राप्त होता है। 'पाषाण' अपने-आप में कार्यकारीरूप नहीं हो सकता। अङ्गुलियाँ पकड़कर उससे कार्य लेती है।

कर्म-फल की प्राप्ति 'क्रिया-पुरुष' को नहीं वरन् कार्यपुरुष को मिलता है। क्रिया-पुरुष कर्म-फल से अलिप्त रहता है। वहाँ उसे न तो कर्म-फल की स्पृहा होती है और न ही उसके लिये कुछ काम्य होता है। कार्मिक संसार में 'बहुस्यामः' होना उसका स्वभाव है। यह 'बहुस्यामः' क्रियारूप नहीं होता, कार्यरूप होता है।

ध्यातव्य है कि क्रिया का अपना कोई रूप नहीं होता। अपनी इस अरूपता में ही वह अव्यक्त या असत् होता है। 'सत्' रूपत्व का निरूपक है। **'बहुस्यामः'** अर्थात् अपने को व्यक्त करने के लिये ही वह 'सत्रूप में रूपान्तरित होता और फिर उसकी समन्विति में सत्य रूप व्यक्त होता है।

यहाँ यह स्पष्ट होता है कि महाप्रलय में बना रहने वाला 'मन' अपने कारकत्व को पूर्णतः क्रियात्व में रूपान्तरित कर अपने क्रियात्व में आत्मसात कर लेता है और स्वयं को कार्यकारिता से निवृत्त कर लेता है अर्थात् सो जाता है। सुसुप्ति में स्वप्न भी नहीं आता। क्रिया का हर कारकत्व क्रियात्व में ही आत्मसातित हुआ रहता है।

आर्ष दर्शन की यह अवधारणा उसके विज्ञान के लिये कोई रहस्य नहीं। 'कारण रूप क्रिया' अपने आप में ऋष्टि-दृष्ट ही हो सकती है, सर्वजनसंवेद्य नहीं। 'क्रिया' स्थूल नहीं, वह तो अव्यक्त और अमूर्तरूप है; मात्र अपने कार्यकारीरूप में व्यक्त और मूर्त होता है। शक्त्यात्मक मूर्तरूप आनुभूतिक तथा स्थूल कार्यकारी मूर्तरूप दृष्ट होता है। 'अनुभूति' वस्तुतः शक्ति का शक्ति के द्वारा देखे जाने के रूप में परिभाषित होती है। 'इन्द्रिय' को इन्द्रबल का पर्याय माना गया है। वायु का त्वक-स्पर्श शक्तिगत प्रत्यक्ष है। 'स्पर्शः' वस्तुतः शक्तिगतरूप से दृष्टिगत होना है। **'क्रिया पश्यति ही क्रियाः'** 'क्रिया-दृष्टि' से युक्त 'ऋषि' क्रिया-कारित्व और कार्य सब के द्रष्टा होते हैं। विद्या-अविद्या की समन्विति में ही या दिव्य दृष्टि या ऋषि-दृष्टि विकसित होती है।

इस तरह विद्या-अविद्या की समन्विति से ही ऋषि सर्वज्ञ हैं। वे देव-मानव-दानव से अलग सब के बीच सब के द्रष्टा हैं। वे ब्रह्मरूप ब्रह्म अर्थात् पर-अपर दोनों ही ब्रह्मरूपों के द्रष्टा हैं। 'पर-अपर' वस्तुतः कारण-कार्य के निरूपक हैं। कारण-कार्य का समन्वित ज्ञान ही मृत्यु-भय से छुटकारा दिलाते हुए हमें स्वतन्त्र-भाव से अर्थात् अमृतत्व-भाव से जीने की प्रेरणा देता है।

सम्यक् ज्ञान अर्थात् विद्या-अविद्या सम-भावात्मक ज्ञान। विद्या या अविद्या में से किसी एक को भी छोड़ देने से ज्ञान सम्यक् नहीं रह जाता। यह ठीक ऐसा ही होता है जब हम सत्-असत् में से 'असत्' को छोड़ 'सत्' को ही सत्य बनाने चलते हैं। 'आत्मा' छोड़ 'शरीर' को कार्यकारी बनाने चलते हैं। 'शक्ति' से अलग 'शिव' शिव नहीं रह जाते, 'शव' हो जाते हैं।

भारतीय दर्शन की नींव धर्म और अध्यात्म है; परन्तु इसलिये नहीं कि उसकेलिये 'धर्म' 'आचारः परमोः धर्मः' और 'अध्यात्म' रहस्यमय ईश्वर या परमात्मा की चर्चा है; वरन् इसलिये-कि भारतीय दर्शन वस्तुतः आर्ष दर्शन की नींव पर खड़ा है। आर्ष दर्शन में 'धर्म' 'धृ + मन्' रूप दृष्टि से कारण-कार्य का प्रत्यक्ष द्रष्टा है; और 'अधि + आत्मन्' रूप

अध्यात्म से कार्यकारी 'जीवन' अर्थात् जीवात्मारूप कार्यकारी शक्त्यात्मक शरीर अर्थात् क्रियापुरुष का ज्ञाता है। इस तरह आर्ष दर्शन वस्तुतः सम्पूर्ण सृष्टि का द्रष्टा ज्ञाता है; क्योंकि उसकी अभिधारणा की सृष्टि चेतनमय और विकासशील है। 'चेतन' वस्तुतः क्रियापुरुष का पर्याय है।

आर्ष दर्शन जीवन के प्रत्यक्षण पर निर्भर है; और उसका यह जीवन दर्शन मात्र जैविक अस्तित्व का प्रत्यक्षण नहीं, वरन् उसके कारणरूप शक्ति के कार्य-कलापों का प्रत्यक्षण है। वह किसी एक जैव विषयक शास्त्र के ज्ञान पर आधारित नहीं, वरन् जीवन के सम्पूर्ण वैषयिक शास्त्रों की समन्वित विशेषज्ञता पर निर्भर है। उसकी अवधारणा का 'जीवन' तो 'जीव' और 'शरीर' के कार्यकारी समन्वय का मूर्त-अमूर्त, ससीम-असीमरूप है, जिसे वह 'अध्यात्म' कहता है।

यहाँ 'अध्यात्म' पद को गीता की दृष्टि से देखें तो उसे 'परब्रह्म के स्वभाव' के रूप में देखते हैं—**'अक्षरं ब्रह्म परमं स्वभावोऽध्यात्ममुच्यते'** (गी. 8.3, पूर्वांश) और यह 'स्वभाव' 'प्रकृति' का पर्याय है। 'प्रकृति' कार्यकारी क्रियाशक्ति का पर्याय है। इस तरह गीता की स्पष्टोक्ति है कि कर्तृत्व (कर्तापन), कर्म और कर्मफल किसी लोकेतर ऐश्वर्य की कृतियाँ नहीं, वरन् प्रकृति की ही कार्यशीलता है। गीता के भाष्यकार ने इसे 'गुण का गुणों में ही वर्तना' कहा है।

न कर्तृत्वं न कर्माणि लोकस्य सृजति प्रभुः।
न कर्मफलसंयोगं स्वभावस्तु प्रवर्तते॥

(गी. 5.14)

स्पष्ट है कि कर्तृत्व, कर्म और कर्मफल वस्तुतः कार्यकारी क्रियाशक्ति की ही विकसिति है। ऐतरेय उपनिषद् ने प्रकारान्तरतः इस की ही व्याख्या अपने अध्याय एक के पहले दो खण्डों में किया है। देवता कार्यनिर्वाहक शक्ति हैं। इस तरह इनका अपना कोई स्थूल रूप नहीं। ये शक्तिपुञ्ज हैं। कार्यकारी होने के लिये इन्हें शरीर की आवश्यकता होती है। पुरुषरूप इनका कार्यकारी निवास है। (ऐतरे 1.2.1 से 4) इस तरह कार्यनिर्वाहक शक्तियाँ इन्द्रियरूप से शारीरिक अवयवों में कार्यकारी होती हैं। स्थान-भेद और आवयविक कार्य-भेद से इनके नामकरण होते हैं। एकता में अनेकता का और अनेकता में सामन्वयिक एकता का दिग्दर्शन आर्ष दर्शन की विशेषता है।

विद्या-अविद्या की समन्विति में आर्ष दर्शन ने 'द्वन्द्व' को मिथुन अर्थात् पूरकता के रूप देखा है। इसलिये मनु और कौटिल्य, वृहस्पति और शुक्र जैसे राजगुरुओं की अवधारणा में 'विद्या' से सन्दर्भित व्याख्या आर्ष दर्शन की विद्या-अविद्या की व्याख्या के

समक्ष बहुत ही संकीर्ण सिद्ध होती है। इन राजगुरुओं ने 'सत्-असत्' और 'विद्या-अविद्या'

के द्वन्द्वात्मक या मिथुनात्मक रूप से 'असत्' और 'अविद्या' को क्रमशः झूठ और अज्ञान कहकर अलग कर दिया है; फलतः उनका 'सत्' असत् के अभाव में और 'विद्या' अविद्या के अभाव में निर्जीव-सा अर्थात् जीवन से ही दूर हो गया है।

मनुस्मृति ने तीन वेद (त्रयी), सनातन दण्डनीति (ब्रह्मा की त्रिवर्गीयता), तर्क शास्त्र, ब्रह्मविद्या (वर्णपरक ब्रह्मण्य कर्म) एवं वार्ता (व्यापार और कृषि) को 'विद्या' की श्रेणी में रखा है। विद्या का यह संस्करण राज्यपरक व्यवस्थामात्र से सम्बद्ध है, 'जीवन' से नहीं। इसी तरह कौटिल्य ने त्रयी (तीन वेद), वार्ता और दण्डनीति को; बृहस्पति ने वार्ता और दण्डनीति को; तथा शुक्राचार्य ने मात्र दण्डनीति को ही विद्या की श्रेणी में रखा है। फिर अगर, कौटिल्य विद्या की सार्थकता धर्म-अधर्म की विवेचना में देखते हैं तो अन्य दर्शन (सांख्य, योग, चार्वाक) विद्या को अन्वीक्षण या तर्क-स्वरूप देखते हैं। 'सत्' मात्र को सत्य-रूप देखने में इससे अलग कुछ देखा भी नहीं जा सकता।

उपर्युक्त विवरण हमें 'आत्मा' को शक्त्यात्मक कार्यकारी क्रियात्मक शक्ति या क्रिया-पुरुष के रूप में देखने को विवश करते हैं। फिर तो हम 'अध्यात्म' को उस कार्यकारी शक्त्यात्मक शरीर के रूप में परिभाषित पाते हैं, जो उपर्युक्त पञ्चकोशीय आत्मशक्ति से व्याप्त या निवसित है। यह क्रियापुरुषरूप ब्रह्म है और, इसका द्रव्यात्मक विकास ही मनु-मनुष्य-मनुष्यजा है।

'जीवन' को जीवन की पूर्णता में देखने के लिये मात्र द्रव्यात्मक कार्यकारी शक्ति को देखना ही यथेष्ट नहीं, उसके कारणरूप कार्यकारी शक्त्यात्मक अर्थात् क्रियात्मक शरीर को भी उसकी समन्विति में देखना अनिवार्य है।

आयुर्वेद इसी उपर्युक्त 'जीवन' का ज्ञाता है। उसकी स्पष्टोक्ति है—

स पुमांश्चेतनं तच्च तच्चाधिकरणं स्मृतम्।
वेदस्यास्य तदर्थं हि वेदोऽयं सम्प्रकाशितः।।

(च.सू. 1.19)

आयुर्वेद का यह 'जीवन' सत्त्व, आत्मा और शरीर की त्रिदण्डवत् समन्विति है।

यहाँ 'सत्त्व आत्मा' पद से सक्रिय क्रिया-पुरुष का अर्थ लिया जाता है; और शरीर से उसकी समन्विति को कार्यकारी अर्थात् जीवन्त जीवन के रूप में देखा जाता है। इस तरह 'अध्यात्म' किसी लोकेतर ऐश्वर्य शक्ति की चर्चा नहीं, वरन् पूर्णतः जीवन्त जीवन की कार्यकारिता का व्यवहारिक रूप है। वेद और आयुर्वेद की समन्विति को हम पूर्णतः विद्या और अविद्या की समन्विति के रूप में देख सकते हैं। 'जीवन' इन दोनों की समन्विति में ही आभ्युदयिक होता है। चरक की स्पष्टोक्ति है—

रोगस्तु दोषवैषम्यं दोषसाम्यमरोगता।
वायु पित्तं कफश्चोक्तः शारीरो दोष संग्रहः।
मानसः पुनरुद्दिष्टो रजश्च तम एव च॥

प्रशाम्यत्यौषधैः पूर्वो दैवयुक्तिव्यपाश्रयैः।
मानसो ज्ञानविज्ञानधैर्यस्मृतिसमाधिभिः॥

(च. सू. 1.28 एवं 29)

अर्थात् विकृत हुए शारीरिक दोषों को और मानस दोषों को समान अवस्था में स्थापित कर देना ही आयुर्वेद और धर्मशास्त्र का लक्ष्य है। शारीरिक रोग दैव और युक्ति के आश्रित औषध-प्रयोगों से शान्त होते हैं; और, मानस-रोग ज्ञान, विज्ञान, धैर्य, स्मृति समाधि आदि मानस उपायों से शान्त होते हैं।

यहाँ धर्मशास्त्र को 'मानस-ज्ञान' का और आयुर्वेद के 'दैव और युक्ति (कर्म)' को कर्म-ज्ञान का निरूपक कहा गया है। कर्म-फल से विमुक्ति का आधार वस्तुतः इसी विद्या-अविद्या की समन्विति का अनुसरण है।

ईशवास्योपनिषद् की उक्ति है—

कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविषेच्छतं समाः।
एवं त्वयि नान्यथेतोऽस्ति न कर्म लिप्यते नरे॥

(मन्त्र 2)

यहाँ भाष्यकार ने 'कर्माणि' का अर्थ 'शास्त्र-नियत कर्म' से लिया है। वस्तुतः यह वर्णाश्रित कर्म नहीं, वरन् कारणाश्रित कर्म है। कारण को जाने बिना किया गया कर्म सिद्ध नहीं होता; और कार्य के कारण को जाने बिना कार्य की व्याख्या भी नहीं हो सकती।

उपर्युक्त स्थिति में क्रिया-कारित्व के सन्दर्भ से कार्य की कारणता को जानकर, जो कर्म किया जाता है उसकी सिद्धि अवश्यम्भावी होती है। इस कर्मण्य कर्म को ही करते हुए सौ वर्षों तक (शतम् समाः) जीने की इच्छा पूर्ण की जा सकती है। यह कर्मण्य कर्म पारमार्थिक होने से वर्ण्य भी है और वरेण्य भी।

'कर्म' वस्तुतः कारित्व शक्ति से सम्बद्ध होने के कारण शरीर से सम्बद्ध है। क्रियाशक्ति इसी शरीर-शक्ति को क्रियमाण बनाती है। शरीर-शक्ति अपनी आवयविक समन्विति में कर्मण्य कर्म द्वारा कर्मणा अलग-अलग पहचानी जाती है। मुख, बाहु, जङ्घा और पाद। 'मुख' वाक्-प्राण का आश्रय-स्थान है; 'बाहु' और मध्य शरीर (गर्दन से नीचे नाभि तक) रक्षण स्थान है 'ऊरु' (नाभि से नीचे घुटने तक) अर्थात् जङ्घा, साधन है; पाद

या पैर गमनीयता अथवा कार्य-विस्तार का निरूपक है। 'वाक्-प्राण' ब्रह्मण्य कर्म है; 'रक्षण' क्षात्र-कर्म है; स्थैर्य वैश्य-कर्म है; विस्तार शौद्र कर्म है।

आर्ष दर्शन ने 'पाद' को प्रतिष्ठा स्थानी रूप में देखा है। स्पष्ट है कि 'पाद' वस्तुतः अन्य तीन कार्यकारी भागों (मुख, बाहु और ऊरु) की कार्यकारिता का प्रकाशक है। 'शूद्र' शब्द की व्युत्पत्ति 'शुच्' धातु से हुई है। 'शुच्' का अर्थ उसके दिवादिगण उभयपदीरूप 'शुच्यति-ते' के अर्थ में 'स्वच्छता' या 'निर्मलता' या 'चमकना' भी है। 'प्रतिष्ठा' के साथ निर्मलता का ही संयोग बनता है, 'खिन्नता' या 'शोकग्रस्तता' का नहीं। 'समन्वय' में शोक या खिन्नता का स्थान नहीं होता। 'समन्वय' में निष्कामना को स्थान प्राप्त होता है। 'निष्कामना' वस्तुतः परमार्थवाची है। परमार्थ में खिन्नता का समावेश नहीं होता। इस तरह आर्ष दर्शन में 'शूद्र' शब्द निकृष्टता का परिचायक नहीं हो सकता; और, ऐसा था भी नहीं। विराट् पुरुष के शरीर का चारों भाग अपने समन्वय में ही कार्यकारी था और ये चार भाग ही गीता के चार वर्ण्य विषय थे, जो अपने योग में समत्व बुद्धि के रूप में नियोजित थे।

इस तरह त्रिगुणात्मक शरीर अपनी सम्पूर्णता में चार वर्ण्य कर्मों में विभेदित होता है। शरीर की त्रिगुणात्मकता उदग्र (vertical) और कर्मगतता क्षैतिज (horizontal) है। इस तरह शरीरपरक कर्म त्रिगुणात्म ही हो सकता है, अन्यथा नहीं। यहाँ यह भी स्पष्ट होता है कि उपर्युक्त चार शारीरिक कर्म अलग-अलग चार वर्णों को निरूपित नहीं कर सकते; क्योंकि त्रिगुणरूप रज्जू अपनी सम्पूर्ण लम्बाई में अपने किसी भी अवयव के आधिक्य या कमी में नहीं होता। फलतः चार वर्णों की अवधारणा पर आधारित सामाजिक व्यवस्था अवैज्ञानिक ही सिद्ध होती है। वैसे भी आर्ष दर्शन में तीन वर्ण अवधारित थे और, द्विजत्व का अधिकार उन तीनों वर्णों को ही प्राप्त था।

ब्रह्मा के त्रिवर्ग को देखें तो सत्त्व-रज-तम तीनों गुण मोक्ष वर्ग के अधीन वर्णित थे। धर्म, अर्थ, काम के त्रिवर्ग के साथ मोक्ष का समावेश नहीं था। फिर 'दण्ड' के त्रिवर्ग में स्थान, वृद्धि और क्षय को स्थान प्राप्त था।

अब अगर शासन-व्यवस्था को देखें तो वहाँ राजा को 'ईश्वरीय प्रतिनिधि' से स्वयं 'ईश्वर' बनाये जाने की प्रक्रिया प्रारम्भ हो चुकी थी और शासन का रूप प्रजारञ्जन से हटाया जाकर राज्यसुख-भोग की ओर बढ़ाया जा चुका है। शूद्रता की अवधारणा बाद की और शूद्रत्व की निकृष्टता की अवधारणा और भी बाद की बात सिद्ध होती है।

आर्ष दर्शन में ब्रह्मा के पुत्र होने से सब ब्राह्मण ही थे। सबों को ज्ञान प्राप्ति और कर्म-प्रशिक्षण का अधिकार था। कर्म के बिना कोई भी कहीं भी किसी भी पल नहीं रह सकता। फिर, आजीविका भी क्षमता के अनुकूल ही प्राप्य थी। व्यवस्था का श्रीगणेश भी क्षमता की सदुपयोगिता से ही होता है।

फिर, 'धृ + मन्'रूप 'धर्म' का वैयक्तिक मानदण्ड सामुदायिक मानदण्ड से तभी संघर्षरत हो सकता था जब सामुदायिक मानदण्ड अत्यधिक कठोर होकर व्यक्ति के अधिकार को नकार जाय। व्यक्ति का यथार्थाधारित विरोध जहाँ सामाजिक परिवर्तन का कारण बनता है, वहाँ व्यक्ति और समाज के बीच संघर्षका कारण भी।

'समाज' जब व्यवस्थापरक संस्था का रूप लेता है तो वह मात्र परम्परानिर्वाह का साधन बन जाता है। परम्परापरक व्यवहार में कमी कट्टरता को जन्म देती है। वर्ण-व्यवस्था इसकी ही देन हो तो कोई आश्चर्य नहीं। वैसे इसका परीक्षण समाजशास्त्र के अधीन भी हो सकता है।

यहाँ यह स्पष्ट होता है कि वर्ण-व्यवस्था प्राकृतिक नहीं हो सकती। प्राकृतिक व्यवस्था मात्र कर्मगत हो सकती थी। त्रिवर्गीय व्यवस्था में त्रिगुण ही वस्तुतः त्रि-कर्म के आधार हो सकते थे। चार वर्ण की व्यवस्था प्राकृतिक अर्थात् त्रिगुणात्मक नहीं थी। शरीर के तीन ही भाग थे। शिर, शरीर और पैर—'शिर' गर्दन तक; 'शरीर' कमर तक; पाद कमर से पैर तक।

यह भी कहा जाता है कि देश-काल के आधार पर शारीरिक व्यापार 'पाद' से ही विस्तीर्ण होता है, फलतः प्राकृतिक रूप में सब वैश्य ही थे। ऐसी स्थिति में सामाजिक व्यवस्था का आधिकारिक रूप सामान्यजन से प्रारम्भ होकर ऊपर अर्थात् एकता की ओर जाता है। इसमें सत्ता को जनसामान्य का समर्थन प्राप्त होता है। महाभारतीय उक्ति 'न राज्यं न राजाऽऽसीन्न...' की उक्ति के अनुसार समाज में प्रचलित धर्मपरक व्यवस्था का आधार यही रहा था। इसमें मनष्कर्मा और शरीरकर्मा को पादकर्मा-जनसामान्य का पूर्ण समर्थन प्राप्त था। धीरे-धीरे क्रमशः मनष्कर्मा और शरीरकर्मा की समन्विति ने पादकर्मा के अधिकार को तोड़कर अपना वर्चस्व कायम करते हुए चतुर्वगीय राज्यपरक व्यवस्था को जन्म दिया हो तो कोई आश्चर्य नहीं।

इस तरह विद्या-अविद्या का विभाजन वस्तुतः बाद का व्यापार है। प्रकृतितः ज्ञानमय कर्म ही जीवन-व्यापार का आधार रहा है। विराट् पुरुष के चार वर्ण्य विभाग इसका ही साक्ष्य है। शरीर से लेकर पैर तक का समन्वित व्यापार ज्ञानमय कर्म को ही निरूपित करता है।

अब अगर हम वर्ण को गुणकर्म से जोड़ते हुए रङ्ग से भी जोड़ें, तब भी वहाँ प्रकृतितः तीन रङ्ग ही मिलते हैं—हरा, लाल और नीला। इन्हीं तीन रङ्गों के परस्पर मिलने से अन्य रङ्गों का विस्तार हुआ है। यथा—हरा-नीला के सम्यक् समन्वय से 'हरित नील' (Cyan); हरा-नीला-लाल के सम्यक् समन्वय से 'उजला'; नीला-लाल के सम्यक् समन्वय से 'चटकीला गुलाबी' (Magenta); हरा-लाल के सम्यक् समन्वय से 'पीला'।

रङ्गों की उपर्युक्त गाथा हमें प्राथमिक और पूरक रङ्गों की अवधारणा से परिचित कराती है। जब दो प्राथमिक रङ्ग मिलते हैं तो बनने वाला रङ्ग तीसरे प्राथमिक रङ्ग का पूरक (Complementary) रङ्ग होता है। जब तीनों प्राथमिक रङ्ग मिलते हैं, तब वहाँ सफेद रङ्ग परिणामित होता है।

इस तरह हम कह सकते हैं कि कर्म और ज्ञान के समन्वय में ही मनष्कर्मा मानव ने जीवन के यथार्थ रूप को देखा और समझा है। कर्म और ज्ञान के समन्वय को ही ऋषियों ने विज्ञान कहा है। आत्मा को पञ्चकोशीय रूप में देखता आर्ष दर्शन सच्चिदानन्दघनरूप आत्मा को, विज्ञानमय कोष को पारकर, आनन्दमय कोष में यथार्थतः देखता है। आत्मा की यह विज्ञानमय यथार्थता ही उसका परमार्थ है।

ध्यातव्य है कि आर्ष दर्शन विज्ञानमय यथार्थ को परमार्थरूप 'ज्ञान' कहता है। इस तरह ज्ञान को वह परमार्थ रूप में ही देखता है। उसका 'ज्ञान' विज्ञान से प्राप्य है। विज्ञान से अलग अवैज्ञानिक तर्क या कर्म आर्ष दर्शन का विचारणीय विषय है ही नहीं। वहाँ 'द्वन्द्वात्मकता' वस्तुतः पूरकता के रूप में व्यवहृत है। 'विज्ञान' वस्तुतः विषय नहीं, वरन् यथार्थ की प्राप्ति का साधन अर्थात् वस्तु के यथार्थ रूप को देखने की प्रक्रिया या विद्या है। यह वह प्रायोगिक प्रक्रिया है, जिसमें वस्तु का वास्तविक सैद्धान्तिक ज्ञान प्रायोगिक कर्म द्वारा सम्पुष्ट होता है और कर्म उस वास्तविक ज्ञान द्वारा सिद्ध होता है।

ईशावास्य उपनिषद् की 'विद्या-अविद्या' से सन्दर्भित अवधारणा को हम 'ज्ञान-विज्ञान' की अवधारणा के रूप में ही ले सकते हैं, अन्यथा नहीं। वहाँ 'विद्या' को ज्ञान के रूप में और 'अविद्या' को विज्ञान के रूप में देखा गया है। इन दोनों की समन्वितिरूप दृष्टि को ही ऋषि दिव्यचक्षु कहते हैं। यह दिव्यचक्षु ही अर्जुन के लिए क्रियाचक्षु है, जो उन्हें क्रियापुरुषरूप विराट्भाव श्रीकृष्ण को दिखा सकने में समर्थ है। यही वह क्रियाचक्षु है, जिससे मनुष्य सम्पूर्ण भूतों को परमात्मा अर्थात् क्रियापुरुष में और सम्पूर्ण भूतों में परमात्मा को देखता है। ईशावास्य उपनिषद् (य. 6) की उक्ति है—

यस्तु सर्वाणि भूतान्यात्मन्येवानुपश्यति।
सर्वभूतेषु चात्मानं ततो न विजुगुप्सते।

जो मनुष्य सम्पूर्ण भूतों को परमात्मा में ही निरन्तर देखता है और सम्पूर्ण प्राणियों में परमात्मा को देखता है, वह कभी भी किसी से घृणा नहीं करता। प्रायः इसे ही गीता अपने शब्दों में ऐसे कहती है—

यो मां पश्यति सर्वत्र सर्वं च मयि पश्यति।
तस्याहं न प्रणश्यामि स च मे न प्रणश्यति॥

(गी. 6.30)

अर्थात् जो पुरुष सम्पूर्ण भूतों में मुझ क्रिया-पुरुष को देखता है और सम्पूर्ण भूतों को मुझ क्रियापुरुष में देखता है उसके लिये मैं अदृष्ट नहीं होता हूँ और वह भी मेरे लिये अदृष्ट नहीं होता।

गीता आगे कहती है—

मामुपेत्य पुनर्जन्म दुःखालयमशाश्वतम्।
नाप्नुवन्ति महात्मानः संसिद्धिं परमां गताः।।

(गी. 8.15)

परमसिद्ध महात्मा मुझे प्राप्त कर दुःख रूप अशाश्वत पुनर्जन्म को प्राप्त नहीं होते हैं।

गीता के श्रीकृष्ण की उपर्युक्त उक्ति को प्रकारान्तरतः ईशावास्य के मन्त्रद्रष्टा इस रूप में देखते हैं—

विद्यां चाविद्यां च यस्तद् वेदोभयं सह।
अविद्यया मृत्युं तीर्त्वा विद्ययामृतमश्नुते।।

(म. 11)

'अशाश्वत' पुनर्जन्मों की शृंखला को ही पार कराती है। यथा—ईशावास्य की 'अविद्या', 'अविद्यया मृत्युं तीर्त्वा'। 'विद्या' वस्तुतः विजानित और अनुभावित परमार्थ का निरूपक है। परमार्थ के अनुसरण में कर्म-फल परम के लिए होने से 'स्व' को नहीं बांधता। कर्मफल से मुक्त विमुक्तात्मा परमार्थ में ही लगा हुआ अपना जीवन-काल आनन्दपूर्वक व्यतीत कर लेता है। 'स्व' से बंधा जीवन चिन्ता में ही कट जाता है, चिन्तन का उसे अवसर नहीं मिलता। 'परमार्थ' अनासक्ति का पर्याय है।

विद्या और अविद्या को अलग-अलग जानते हुए उसकी समन्विति को जानना और उस समन्विति के निदेशित मार्ग पर चलना ही श्रेयष्कर है। 'वेदोभयं' वस्तुतः 'वेदः उभयं' का रूप है। 'उभयता' द्वन्द्वात्मक पूरकता का निरूपक है, जो विद्या-अविद्या की पूरक प्रकृति को स्पष्ट करती हुई हमारे लिये मार्ग निर्देशिका बनती है।

'सामान्यता' विशिष्टता से अभिप्रेरित होती है। विशिष्ट ही जहाँ अज्ञानता से अनुप्राणित हो, वहाँ सामान्य की अज्ञानता तो स्वयं सिद्ध ही होती है। जहाँ पूरक द्वन्द्वात्मकता को अपूरक मानकर विरोधात्मक बना दिया जाय वहाँ स्वयं 'उप आदेश' ही विरोधियों को आमने-सामने ला देता है। फिर तो आतङ्क के स्वतः आगमन की पृष्ठभूमि तैयार होते देर नहीं लगती। 'स्व' की राजनीति स्वयं इसका साथ देती है। फिर तो समन्वित विकास एक स्वप्न हो जाता है। समन्वित विकास के अभाव में आतङ्क स्वतः विनाश का कारण बन

जाता है। आज महादेशों की राजनीति में आतङ्क की राजनीति का विस्तार जो भी गुल

खिलायेगी वह वस्तुतः विश्व-विनाश की ही भूमिका होगी। हमें आगामी वैनाशिक स्थिति का सामना करने के लिये ऋषि-अवधारणाओं के अनुरूप विरोधों में अविरोधों की एकता को देखना होगा।

आज हम सत्-असत्, भाव-अभाव, व्यक्त-अव्यक्त, विद्या-अविद्या आदि अभिधारणाओं (Concepts) को विरोधात्मक अर्थ में देखते हैं। फलतः 'सत्' जहाँ सत्य वहाँ 'असत्' असत्य हो जाता है; 'भाव' जहाँ अस्तित्व, वहाँ 'अभाव' अनस्तित्व हो जाता है; और, 'विद्या' जहाँ ज्ञान का स्रोत वहाँ 'अविद्या' अज्ञान का निरूपक हो जाता है। किन्तु ऐसा है नहीं। ऋषियों की क्रिया-दृष्टि ने इन्हें क्रिया-कारित्व के पूरकरूपों में देखा है। फलतः सत्-असत् वहाँ क्रमशः कारित्व-क्रिया के रूप में एक-दूसरे के पूरक बने दिखते हैं। इसी तरह 'भाव' वहाँ क्रिया है तो 'अभाव' कारित्व। 'अव्यक्त' और 'व्यक्त' भी क्रमशः 'क्रिया' और कारित्व के ही निरूपक हैं। इसी तरह, अविद्या और विद्या भी क्रमशः 'अज्ञान' और 'ज्ञान' का अर्थ न देकर 'विज्ञान' और 'ज्ञान' का अर्थ देते हैं। 'विज्ञान' प्रात्यक्षिक ज्ञान का और 'ज्ञान' विजानित ज्ञान का निरूपक सिद्ध होता है। इस तरह 'अविद्या' की आधारशिला पर खड़ी 'विद्या' वस्तुतः वस्तु की पारमार्थिक स्थिति को प्रकाशित करती है। **'सतो बन्धुमसति निरविन्दन हृदि प्रतीष्यां कवयो मनीषा॥'** (ऋ. 10.129.4 उत्तरांश)

हमें आज उपर्युक्त द्वन्द्वात्मक जोड़ों को बन्धुवत् ही देखना होगा, तब ही वे अपनी पूरकता में हमारे लिये पारमार्थिक सिद्ध हो सकते हैं; अन्यथा अनर्थकारी तो सिद्ध हो ही रहे हैं।

यहाँ गीता की इस उक्ति को सार्थकतः उद्धृत करने से मैं अपने को रोक नहीं पा रही—

इति ते ज्ञानामाख्यातं गुह्याद्गुह्यतरं मया।
विमृश्यैतदशेषेण यथेच्छसि तथा कुरु॥

(गी. 18.63)

परन्तु श्रीकृष्णरूप 'नारायण' अपने आश्रयरूप 'नर' अर्थात् अर्जुन को तो नहीं छोड़ सकते; क्योंकि तब तो वे स्वयं को कार्य से निवृत्त कर लेते। फलतः वे स्पष्ट कहते हैं—

मन्मना भव मद्भक्तो मद्याजी मां नमस्कुरु।
मामेवैष्यसि सत्यं ते प्रतिजाने प्रियोऽसिमे॥
सर्वधर्मान्परित्यज्य मामेकं शरणं व्रज।
अहं त्वा सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः॥

(गी. 18.65 एवं 66)

गीता के श्रीकृष्ण को क्रियापुरुष के रूप में जानकर ही कारकत्वरूप रथी अर्जुन उनके सारथीरूप उप आदेशों का अनुसरण करते हैं और संजय इसे ही देख-जानकर इन पंक्तियों के साथ गीता का पटाक्षेप करते हैं—

यत्र योगेश्वरः कृष्णो यत्र पार्थो धनुर्धरः।
तत्र श्रीर्विजयो भूतिर्ध्रुवा नीतिर्मतिर्मम॥

(गी. 18.78)

श्रीकृष्ण और अर्जुन का सम्बन्ध सारथी-रथीरूप में ही क्रिया-कारित्वरूप सम्बन्ध है। 'सारथी' निर्देशक रक्षकरूप कार्यकारी क्रियापुरुष है; और रथी कारकत्वपरक कार्यकारी कार्य-पुरुष है। आर्ष दर्शन के अनुसार 'कारण' (क्रिया और कारित्व की समन्विति) के बिना कार्य का अस्तित्व सम्भव नहीं। श्रीकृष्ण और अर्जुन तो मात्र चारित्रिक प्रतीक हैं; किन्तु वे सृष्टि के हर कार्यकारी कण में सर्वत्र व्याप्त हैं। इन्हें अविद्या अर्थात् वास्तविक (वस्तुगत) विज्ञान की दृष्टि से देखकर तथा 'विद्या' अर्थात् पारमार्थिक विज्ञान से जानकर समझना और निर्देशों का अनुसरण करना होगा।

यहाँ मुझे दो बातें याद आती हैं— एक छान्दोग्य उपनिषद् में आये शिष्य नारद और आचार्य सनत्कुमार के संवाद में विज्ञान की चर्चा और दूसरे अपने आज के युवाओं में व्याप्त 'अध्यात्म' के प्रति पूर्ण अनभिज्ञता की। नारद को उपदेश करते आचार्य सनत्कुमार ने बढ़ते महत्त्वाक्रम में 'नाम' से लेकर 'भूमा' तक की चर्चा की है। वह क्रम इस प्रकार है—नाम→वाक्→मन→सङ्कल्प→चित्त→ध्यान→विज्ञान→बल→अन्न→जल→तेज →आकाश→स्मरण→आशा→प्राण→सत्य→विज्ञान→मति→श्रद्धा→निष्ठा→कृति→सुख→भूमा। इस क्रम में हम दो स्थल पर विज्ञान को दी गयी महत्ता को देखते हैं—एक 'ध्यान' के बाद, दूसरे 'सत्य' के बाद। पहला स्थान मानस-व्यापार और भौतिक व्यापार के बीच का है; तथा दूसरा स्थान भौतिक व्यापार और सृष्टिगत कार्यात्मक व्यापार के बीच का है। इस प्रकार मन, भूत और भौतिक कार्यसृष्टि की अवधारणा में विज्ञान, पहले स्तर पर, कारणरूप (क्रिया और कारित्व के समन्वयन) को देखता हुआ उसके पारिणामिक कार्य को देखता और उसकी व्याख्या करता है। फिर इस पारणामिक कार्य और पारमार्थरूप भूमा के बीच आकर विज्ञान पारिणामिक कार्य के परमार्थ का अनुसन्धान करता है। इस तरह विज्ञान की दृष्टि में सम्पूर्ण सृष्टि अर्थात् 'नाम' से लेकर 'भूमा' तक सब, व्यक्तिगत ही सिद्ध होती है। दूसरे शब्दों में सम्पूर्ण कार्यकारी नाम-रूप सृष्टि वस्तुतः क्रिया और कारित्व शक्ति का ही समन्वय है। इस तरह सम्पूर्ण सृष्टि, अद्वैतरूप में एक होने और परस्पर बन्धुत्व-बन्ध से बँधे होने के कारण, अपने-आप में सामन्वयिक ही हो सकती है, परस्पर विरोधी नहीं। 'शक्ति' अपने-आपमें अविनश्य और अविरोधी है, फिर उसका विनाश या विरोध किससे? शक्ति रूपान्तरणीय है; और इस तरह न तो विनाश है, न ही विरोधात्मक।

रूपान्तरण विकासशीलता की प्रथम शर्त है। जिसे हम विरोध कहते हैं, वस्तुतः उसमें सन्तुलन का अर्थ निहित होता है।

'शरीर' और 'शरीरी' की समन्विति ही कार्यकारी होती है; न तो मात्र शरीर कार्यकारी होता है और न ही मात्र शरीरी ही कार्यकारी होता है। 'शक्ति' का क्रियारूप शक्ति के ही कारित्वरूप से समन्वित होकर कार्यकारी होता है। कारित्वरूप शरीर, शक्ति का ही रूपान्तरण होने से, पुनः शक्तिरूप में ही रूपान्तरणीय है।

ध्यातव्य है कि शक्ति मूलतः क्रियारूप ही है, किन्तु वह अपनी प्रतिबन्धिता में कार्यकारी नहीं होती। शक्ति का कारित्वरूप 'सत्' भी महाप्रलय में असत्रूप तत्वत् ही होकर उसमें आत्मसातित रहता है। कार्यकारी होने के लिये उसे अपने को पुनः कारित्वरूप में रूपान्तरित कर उससे समन्वित होना होता है। कार्य के विस्तार के लिये क्रियाशक्ति को कारित्वशक्ति की अपेक्षा होती है। शक्ति की शक्तरूप रूपान्तरता और समन्वयिता से ही शक्तिमान् का कार्य-विस्तारीरूप अवतरित होता है। क्रिया की यह कार्यकारिता क्रिया-दृष्टि के लिये ही दृष्टिगत होती है, सामान्य चक्षु के लिये नहीं। रासायनिक प्रतिक्रियाएँ क्रियात्मक होने से सामान्य चक्षुगत नहीं होती; मात्र प्रतीकात्मक रूप में व्याख्यायित होती हैं। क्या इन रासायनिक प्रतिक्रियाओं पर किसी रसायनज्ञ को अविश्वास या अनिष्ठा हो सकती हैं? या फिर, किसी रसायनज्ञ या रसायनशास्त्री को इन रासायनिक प्रतिक्रियाओं पर श्रद्धा नहीं होती? यह उनकी विधा है और किसी भी वैज्ञानिक को अपनी वैज्ञानिक विधा पर विश्वास, निष्ठा या श्रद्धा होनी अपेक्षित होती है। विज्ञान अन्धानुकरण को वर्जित करता है, वैसे ही दर्शन और धर्म (धृ + मन्) भी। यह तो आचारिता का अन्धानुकरण है, जिसे उसकी साम्प्रदायिक कट्टरता में धर्मानुकरण या धर्मान्धता कहा जाता है; और, जैसा कि हम कहते आये हैं—आचार धर्म नहीं, वरन् धर्म द्वारा निर्धारित नीति का अनुसरण है।

क्रिया की अस्थूलता या अदृष्टता उसे दृष्टरूप में कहीं खड़ा नहीं कर पाती। कार्यरूप में उसकी प्रक्रियामात्र को समझा जा सकता है। अगर उस पर किसी की श्रद्धा, निष्ठा या विश्वास न हो तो भी उस पर इसका कोई असर नहीं पड़ता। (श्रद्धा = respect, faith; निष्ठा = faith, belief; विश्वास = trust)

वस्तुतः हम या हमारी सन्तति, न तो चिन्तन के उस धरातल पर जाने का प्रयास करते हैं, जहाँ कोई भी वैज्ञानिक चिन्तन जा पाता है; क्योंकि हम अपनी आत्मगत गुणवाचकता (Subjective Connotation) में अपनी ही जानकारी तक सीमित रहते हैं, सर्वज्ञ नहीं होते; और न ही वैज्ञानिक गुणवाचकता (Scientific Connotation) में जीते हैं। और, सबसे बड़ी बात यह होती है कि हम अपने-आपके बनाये पूर्वग्रहित वैचारिक संसार से अपने को अलग भी नहीं कर सकते।

हमें न तो धर्म की वास्तविकता का ज्ञान होता है, न हि निष्ठा, श्रद्धा या विश्वास का, फिर भी अपनी सीमित वैषयिक जानकारी के नाम पर सम्पूर्ण जीवन-दर्शन को तौलने से बाज नहीं आते। विज्ञान के छात्र हैं तो ईश्वर को नकारना हमारा चरित्र बनता है; और, अगर दर्शन के छात्र हैं तो विज्ञान को लताड़ना हमारा धर्म बनता है। 'धर्म' धर्म न हुआ, विचारों की पूर्वग्रह्यता का प्रदर्शन हो गया। तार्किकों ने भी समझा दिया—शक्ति से अभेदित शक्तिमान् को 'शक्त' रूप की क्या आवश्यकता? भला झूठ (असत्) से सत् (सत्य) का जन्म कैसे? और हम उस पर ही आश्रित हो बैठे। आश्रय गलत हो तो सम्पूर्ण विचार-शृंखला ही गलत हो जाती है। वस्तुतः इन तर्कों से अलग आर्ष दर्शन शक्ति के रूपान्तरण, समन्वय और विकास-क्रम पर विश्वास करता है।

धर्म वस्तुतः मात्र आचारिक या वैचारिक नहीं होता। वह मनःधृति का द्रष्टृत्व होता है। विचार और कर्म दोनों को ही वह वास्तविक स्तर से पारमार्थिक स्तर तक ले जाकर देखता-परखता है। जीवन का जीवन्त पारमार्थिकरूप कार्यकारी क्रिया-शक्ति में निहित और मनोरूप है। मन ही अपनी उभयात्मकता में मनोरूप कार्यकारी क्रियाशक्ति को चेतनरूप सिद्ध करता है। अपने चेतनरूप में वह द्रष्टृशक्ति भी है कर्तृ-शक्ति भी।

आर्ष दर्शन मात्र वैचारिक दर्शन नहीं, वरन् जीवन दर्शन भी है। इस रूप में वह वैचारिक भी है और व्यावहारिक भी। अपने इस द्वैध कार्य में वह समन्वय और विकास को प्रश्रय देता है, उत्पत्ति और विनाश को नहीं। वह शक्ति को सीधे शक्तिमान् रूप में नहीं देखता, वरन् शक्ति को नित्य, रूपान्तरणीय, कार्य-प्रतिबन्धित और कार्यकारी रूपों में देखता है।

आज का भारतीय दर्शन या विज्ञान अपने तार्किक संस्करण से प्रभावित है। फलतः तर्क की ससीमता उसे पुनः सार्वभौम की ओर उन्मुख नहीं होने देती। तर्क का स्रष्टा 'ईश्वर' सृष्टि को असीम होने से रोकता है। तर्कधारित विज्ञान भी अपनी भौतिक अभिधारणाओं से आगे जाना नहीं चाहता। फलतः दोनों का कारक अपनी असीमता में क्रिया (शक्ति) को भी ससीम बनाये रखना चाहता है। वह (उनका कारक) भूल जाता है कि उसका कारकत्व तो क्रिया का ही रूपान्तरण है; वह तो फिर से क्रियारूप धारण कर अमूर्त और अव्यक्त हो सकता है। 'तर्क' प्रत्यक्ष को संशय से देखता हुआ स्वयं के पूर्वग्रह में अपने को भी प्रत्यक्ष से दूर ले जाता है। यूनानी सोफिस्टों की आज भी कमी नहीं।

आज का विज्ञान और दर्शन अपने शैशवास्था में है। वह अपने पैरों पर चलना चाहता है। पुरातन को नकारता अर्वाचीन अपने को अपनी ही आत्मगत गुणवाचकता तक ही सीमित रखना चाहता है। वह अपने ही बनाये शब्दों में जीता है; पुरातन शब्दों की वैज्ञानिकता को जाने बिना, अपने अन्धविश्वास में, उसका अनर्थकारी अर्थ ग्रहण करता है। यथा 'धर्म' और 'अध्यात्म'।

'अध्यात्म' शब्द की वैज्ञानिकता उसके 'अधि + आत्मा' रूप में निहित है। 'आत्मा' अधिग्रहित होकर अध्यात्म को विकसित करती है। इसमें आत्मा (अत् + मनिन्) का शक्त्यात्मकरूप कार्यकारी होने हेतु अधिग्रहित होता है। आत्मा का यह कार्यकारी अधिग्रहितरूप ऐन्द्रियक शरीर ही हो सकता है। इस तरह आत्मा और शरीर के समन्वय में यह अध्यात्मरूप शरीर अपनी चेतनमयता में कार्यकारी होता है।

अध्यात्मरूप शरीर वस्तुतः अपनी पूर्णता में आधिभौतिक, आधिदैविक और आध्यात्मिक रूपों में कार्यकारी होता है। ब्रह्मसूत्र का शाङ्करभाष्य शारीरिकरूप (अध्यात्मरूप) में हुआ है। 'ब्रह्म' वह परम मनोपुरुष है जो सृष्टि की अनन्त् वृद्धिशीलता का कारण-पुरुष है। आधिभौतिकता में शरीर को भौत निर्मिति मानी जाती है और यह कारित्वरूप से क्रिया की कार्यकारिता का कारण बनती है। यह भौत अर्थात् पञ्चभूतों के क्रियात्मक अर्थात् तात्त्विक रूपों का समन्वय होता है। आकाश, वायु, अग्नि, जल और पृथ्वी ये पाँच तत्त्व अधिभूत रूप से शरीर के अंश हैं। इनमें दो आकाश और वायु स्थूल नहीं, सूक्ष्म हैं, शेष अग्नि, जल और पृथ्वी स्थूलरूप है। त्रिगुण की अविधारणा यहाँ अग्नि-जल-पृथ्वी की समन्विति में स्पष्ट होती है।

अग्नि का 'रूप', जल का 'रस', पृथ्वी का 'गन्ध' इन तीन के समन्वय से बना स्थूल शरीर वस्तुतः आकाश के शब्द (वाक्) और वायु की प्राणरूपता से अनुप्राणित है। 'प्राण' चेतनस्वरूप होने से स्पर्श से निरूपित होता है। सांख्य ने स्थूल शरीर के तीन अवयव पृथ्वी, अग्नि और जल को महत्त्व देते हुए उन्हें अपने त्रिगुण का आधार बनाया है। जल (सलिल) अपनी गत्यात्मकता में 'मन' अर्थात् 'सत्त्व' का कारण है; अग्नि अपने तेजस्रूप के कारण क्रियाशीलता अर्थात् 'दैविक' क्रिया का कारण है; तथा पृथ्वी शरीर की स्थूलता के कारण 'तम' का निरूपक है। सांख्य ने 'वाक्' को ज्ञान से और 'प्राण' को चेतन से जोड़ते समय अपने दर्शन में 'ज्ञ' और 'चेतन' रूप पुरुष को भी स्थान दिया है।

यहाँ यह स्पष्ट होता है कि ऋषिकालीन दार्शनिक विचारधारा का परिवर्तन भारत में सांख्य दर्शन की व्याख्या से हुआ है, और यह प्रायः राज्यपरक व्यवस्था-काल के प्रारम्भ में हुआ होगा। ऋग्वेदीय नासदीय सूक्त की प्रतीकात्मक अभिव्यक्ति और पुरुषसूक्त की शरीर की कर्मात्मक उपमिति में ऋषिकालीन जीवन-दर्शन का जो रूप दिखाता हैं, वह अपने आपमें प्रशंसनीय है। वहाँ 'विद्या' का दर्शनरूप और 'अविद्या' का विज्ञानमयरूप आर्ष दर्शन की आत्मा बनकर उभड़ती है।

जीवन का प्रारम्भ वानस्पतिक हो या पाशविक अपनी चेतना में जीवन आवयविक विकास मार्ग पर अग्रसर रहा था। चेतना ने मानव के विकास में 'मन' को प्रधान बना दिया और उसका स्वरूप ही चौपाया से दोपाया हो गया। उसके अगले दो पैर, कंधे के निकट होने से, हाथ का रूप ले सकने में सक्षम सिद्ध हुए। फिर तो मस्तिष्कीय विकास को आगे-

आगे बढ़ना ही था। मानवीय मस्तिष्क का विकास वस्तुतः सर्वज्ञता की ओर बढ़ा है। वेदान्तसार ने इसे इस रूप में देखा है—

मनोबुद्धिरहङ्कारश्चित्तं करणमान्तरम्।
संशयो निश्चयो गर्वः स्मरणं विषया अमी।

आर्ष दर्शन की अभिधारणा का विज्ञान और दर्शन एक-दूसरे के पूरक हैं। वे अलग-अलग रहकर मानव को सर्वज्ञ नहीं बना सकते, साथ रहकर ही बना सकते हैं। दर्शन 'विद्या' का निरूपक है और 'अविद्या' विज्ञान का। मेरी समझ यहाँ इस सृष्टि की कारणता पर आती हुई कहती है सृष्टि का ध्येय है—'कृण्वन्तो विश्वमार्यं' (ऋ. 9.63.5)। आर्यम् अर्थात् आर्य (ऋ + ण्यत्) वस्तुतः ऋषित्व का पर्याय है।

आर्ष दर्शन ने कार्यकारी चैतनिक शरीर (अध्यात्म) के क्रिया-कलाप को आधार बनाकर उसे विचार-विज्ञान के अधीन कर जीवन के व्यावहारिक अर्थात् प्रायोगिक पक्ष को भी उससे जोड़ दिया। इस तरह आयुर्वेद के विकास के साथ-साथ जीवन-विज्ञान का भी विकास दर्शन से जुड़ गया। वेदों में आयुर्वेद का समागम वस्तुतः वेद को जीवन-विज्ञान का स्वरूप प्रदान कर जाता है। 'विज्ञान' वस्तुतः दर्शन की आँखें हैं और 'दर्शन' विज्ञान का लक्ष्य। जीवन तर्क या संशय नहीं, वरन् वास्तविक है। यही कारण है कि आर्ष दर्शन ने जहाँ 'नेति नेति' का अर्थ 'यह ही नहीं, यह ही नहीं' लेकर वर्तमान सम्पूर्ण ब्रह्माण्ड को ही नहीं, वरन् भूत और भविष्य के सब गत और अनागत सृष्टि को भी अपने में समेट रखा है; वहाँ आर्षेतर दर्शनों ने 'नेति नेति' से 'यह भी नहीं, यह भी नहीं' का अर्थ लेकर ब्रह्माण्ड से इतर को अपना विषय बना लिया है। आर्ष दर्शन में शक्ति की अनन्तता जहाँ सृष्टि की अनन्तता का पर्याय बनती है, वहाँ शक्ति अपने रूपान्तरणों और समन्वयनों में सृष्टि के विकास की कहानी भी गढ़ती जाती है।

सत्-असत् को कारित्व-क्रिया के वैज्ञानिक क्षेत्र से हटाकर सत्य-असत्य के रूप में लेते हुए और प्रत्यक्ष को भी संशयात्मक तर्कगत क्षेत्र में लाकर आर्षेतर दर्शन सम्प्रदायों ने भारतीय वैज्ञानिक उत्थान पर ही रोक नहीं लगायी, वरन् आर्ष दर्शन की हर अभिधारणा को उलट अर्थ दे दिया। फलतः 'क्रिया' के विस्तार का साधनरूप 'कारक' स्वतः 'क्रिया का जनक' बन गया। इस तरह, कारकरूप शक्तिमान् भी स्वयं को शक्ति से अभेदित बना गया।

दर्शन की वैज्ञानिकता के समाप्त होते ही दर्शन जहाँ निर्जीव हुआ वहाँ विज्ञान ने भी चेतना से सम्बद्ध न रखकर अचेतन के साथ जोड़ी बना ली। चेतन से अलग हुआ जीवन विज्ञान भी जीवन से जीवात्मा को हटा कर मात्र जीव का विज्ञान रह गया।

ध्यातव्य है कि 'कारक' होने के लिये किसी भी पद को 'क्रिया' के साथ साक्षात् और व्यवधानरहित (direct and continuous) सम्बन्ध बनाना अनिवार्य है। यहाँ यह

बात स्वतः स्पष्ट होती है कि विकासवाद में उत्पत्ति और आश्रयण जैसी अवधारणाओं का कोई स्थान नहीं। वहाँ रूपान्तरण, समन्वयन, विकास और विस्तार की अवधारणाएँ कार्य करती है। विकास में 'कुछ से कुछ' का विकास या विस्तार होता है। आर्ष दर्शन इसका ही प्रणेता है। उसका वह 'कुछ' (तत्) नित्य, निर्विकार अव्यक्त मगर सर्वत्र है। आरम्भकरूप में वह 'कुछ' कार्य के लिये प्रतिबन्धित रहता है। दूसरे शब्दों में वह 'कुछ' अर्थात् 'तत्' अपने-आप में सन्तुष्ट होता है। दूसरे शब्दों में, कार्यकारी शक्ति का कारकरूप उसकी क्रियाशक्ति में ही आत्मसातित हो रहती है। ऋषि ने उसे ही 'आनीदवातं स्वधया तदेकं' के रूप में देखा है। प्रलयकालिक अवात् स्थिति में अपनी ही आहूति या निश्चिति से वह 'तत्' अव्यक्त भाव वहाँ था।

'तदेकं' और 'स्वधया' पद स्पष्ट करते हैं कि वह 'तत्' अपने-आपमें सन्तुष्ट और पूर्ण था। वह असत् भाव था; और 'स्वधया' होने से उसकी कार्यकारिता अर्थात् सत्रूप भी उसमें ही स्वधारूप से आत्मसातित था। तत् का स्वधयारूप 'सत्' ही था। 'सत्' 'तत्'-'वत्' ही होता है। सत् और असत् बन्धुरूप अर्थात् तत् के ही रूपान्तरण है। 'सतो बन्धुमसति' की उक्ति द्रष्टव्य है। 'स्वधा' का अर्थ है 'स्वतः स्फूर्तता', 'स्वाभाविक निशिचिति', 'आहूति' आदि।

इस तरह 'तत्' जहाँ कार्यकारी क्रियाशक्ति के 'क्रियात्व' का निरूपक है, वहाँ 'स्वधा' उसी क्रियाशक्ति के 'कारित्व' रूप का निरूपक है। प्रलयकाल में कार्यप्रतिबन्धित होने के कारण 'सत्' का स्वधारूप 'तत्' वत् ही उस 'तत्' में आत्मसातित रहता है। क्रियाशक्ति की यह तत्-वत् की स्थिति वस्तुतः विद्या-अविद्या की समन्विति में ही समझा जा सकता है।

यहाँ न तो अन्धविश्वास है, न ही अन्धभक्ति या अन्धश्रद्धा। यहाँ मात्र क्रिया-शक्ति की कार्यप्रतिबन्धिता और कार्यकारिता की सच्चाई है, जो कार्यकारी सृष्टि के विस्तार का मूल कारण है। उसका कार्यकारीरूप पुरुषवत् है; क्योंकि आर्ष दर्शन में हर कार्य अपने आप में कार्यविस्तारक होने से पुरुषवत् है। वह कोई लोकेतर ईश्वर नहीं, वरन् शक्तिगत कार्यकारी क्रियापुरुष है। स्वयं 'सत्य' भी इस यथार्थ से अलग नहीं; क्योंकि स्वयं 'सत्य' भी 'सत् + यत्' रूप में क्रिया-कारित्व की ही समन्विति है। 'सत्य' क्रियापुरुष अर्थात् स्वयम्भूरूप शक्तिमान् से निरूपित होता है। यह 'शक्तिमान्' भी अपने सत्यरूप में 'शक्तिरूप' क्रिया और 'शक्तरूप' कारित्व की समन्विति है। रसायन शास्त्र का क्रियात्मक रूप इन्हें आयन्स (ions) या विद्युतावेशों के रूप में देखता है।

सम्पूर्ण सृष्टि शक्तिगतरूप है; और, शक्ति का अध्ययन जहाँ 'विज्ञान' (अविद्या) का विषय है वहाँ उसकी पारमार्थिक व्याख्या 'ज्ञान' (विद्या) के अधीन होती है। 'शास्त्र' भी

अपने शंसन-शासन की समन्विति में ही समुचित रूप से कार्यकारी होता है। अन्यथा उनका पारस्परिक विरोध सत्य को प्रत्यक्ष नहीं कर पाता। 'सत्य' कार्यरूप होता है; क्योंकि वही कार्यविस्तारक और शक्ति की वास्तविक व्याहृति या अभिव्यक्ति का निरूपक होता है। वह पारमार्थिक है; क्योंकि शक्ति की पारमार्थिक उपयोगिता सार्व या परम के कल्याण में निहित होती है। औपनिषदिक इस 'विद्या-अविद्या' सम्बन्धी उक्ति की संक्षिप्ततम पूर्ण व्याख्या गीता के इस श्लोक से मिलती है—

एवं बुद्धेः परं बुद्ध्वा संस्तभ्यात्मानमात्मना।
जहि शत्रुं महाबाहो कामरूपं दुरासदम॥

(गी. 3.43)

'आत्मा' विद्या का विषय है और 'बुद्धि' या 'मति' अविद्या का साधन। 'काम' 'मन' की प्रेरक शक्ति है। मन की यह प्रेरकशक्ति इन्द्रियों के वशीभूत होकर ज्ञान-विज्ञान अर्थात् विद्या-अविद्या का विनाशक बनती है; मगर मन के वशीभूत होकर वही उनका अङ्ग बन अनेकता में एकता का और एकता में अनेकता का पारमार्थिक द्रष्टा बनाती है।

ईशावास्य उपनिषद् द्वारा निर्दिष्ट विद्या और अविद्या दोनों का ज्ञाता ही गीता का 'ज्ञानविज्ञानतृप्तात्मा' है; क्योंकि 'अविद्या' से मृत्यु को जीतकर ही विद्या के पारायण से अमृतत्व को भोगता है। यह ज्ञानमय कर्म वस्तुतः ज्ञानविज्ञानतृप्तात्मा का विषय है, किसी अन्य का नहीं। तृप्ति आनन्द का कारण है; और, आनन्दमयता ही मुक्ति की निरूपिका है। गीता की उक्ति है—

ज्ञानविज्ञानतृप्तात्मा कूटस्थो विजितेन्द्रियः।
युक्त इत्युच्यते योगी समलोष्टाश्मकाञ्चनः॥

(गी. 6.8)

उपनिषद् की पञ्चकोषीय आत्मा (अन्नमयकोष, प्राणमय कोष, मनोमय कोष, विज्ञानमय कोष और आनन्दमय कोष) और पुरुषार्थवादियों के चार पुरुषार्थ (धर्म, अर्थ, काम और मोक्ष) अपने-आपमें अभेदित हैं। आत्मा ही पुरुष और आत्मा की शक्ति ही पुरुषार्थ है। व्यक्ति शरीर के रूप में शरीरी (आत्मा) का आश्रयी है और 'शरीरी' शरीर का धारक। धारक और धारित की समन्विति ही ब्रह्मण्य और कर्मण्य है। ब्रह्मण्य को जानकर ही कर्मण्य को जाना और अभिव्यक्त या व्याहृत किया जा सकता है। 'ब्रह्मण्य' 'विद्या' या 'ज्ञान' का और 'कर्मण्य' 'अविद्या' या विज्ञान का विषय है। दोनों एक-दूसरे के बन्धुरूप पूरक हैं, आश्रय-आश्रय नहीं। वे दोनों 'मन' के कार्यकारी रूप के अवयव हैं।

चतुर्थ अध्याय

धर्मेणैव प्रजाः सर्वा

महाभारत (शान्ति पर्व) की यह उक्ति इस प्रकार है—

न वै राज्यं न राजाऽऽसीन्न च दण्डो न दाण्डिकः।
धर्मेणैव प्रजाः सर्वा रक्षन्ति स्म परस्परम्॥

(शा.प. 59.44)

अर्थात्, पहले न कोई राज्य था, न राजा; न दण्ड और न ही कोई दण्ड देने वाला। समस्त प्रजा धर्म के द्वारा ही एक दूसरे की रक्षा करती थी।

स्पष्ट है कि राज्य और प्रजा अथवा दण्ड और दाण्डिक के न रहने पर भी प्रजा-रक्षा की व्यवस्था यहाँ थी, जिसका अर्थ यह हुआ कि मानव-समाज अपनी सुरक्षा के लिये उस समय भी सतर्क था।

उपर्युक्त श्लोक में आये 'प्रजा' शब्द पर विचार करते हैं। वस्तुतः 'प्रजा' (प्र + जन् + ड + टाप्) शब्द का अर्थ 'सन्तान', 'सन्तति' है। सन्तान की रक्षा माता-पिता का कर्तव्य है; क्योंकि जीवन का संरक्षण, विकास और विस्तार वस्तुतः सन्तति के प्रजनन, विकास और विस्तार पर निर्भर है।

आर्ष दर्शन में सृष्टि का आदिकारण ब्रह्म के होने से सम्पूर्ण सृष्टि ब्रह्ममय या ब्राह्मण कहा गया है। 'ब्रह्म' वस्तुतः 'बृंह + मनिन्' के रूप में मनःशक्ति की वृद्धिशीलता का अर्थ देता है।

न विशेषोऽस्ति वर्णानां सर्वं ब्राह्ममिदं जगत्।
ब्रह्मणा पूर्वसृष्टं हि कर्मभिर्वर्णतां गतम्॥

(महा., शा.प. 188.10)

अर्थात् पहले वर्णों में कोई अन्तर नहीं था, ब्रह्मा जी से उत्पन्न होने के यह सारा

जगत् ब्राह्मण ही था। पीछे विभिन्न कर्मों के कारण उनमें वर्णभेद हो गया। देवरूप 'इन्द्र', तुरीय वर्णरूप 'शूद्र' ये स्वयं में कार्य विस्तारक रूप कार्य है।

इस तरह '**धर्मेणैव प्रजाः सर्वा रक्षन्ति स्म परस्परम्**' का 'धर्म' वस्तुतः 'ब्रह्म' को समझने का साधन सिद्ध होता है।

हाँ, यह 'धर्म' वस्तुतः कोई सम्प्रदायगत आचारिक धर्म नहीं, वरन् आचार-निर्धारक 'धर्म' था। "**दमो धर्मः सनातनः**" के कथनानुसार यह दमःरूप धर्म था। 'दम' का अर्थ है—संयमित मन और इन्द्रियाँ। मनःकर्मा 'मनु' आज भी हर व्यक्ति में इसी धर्मरूप से कार्यरत है। इसके जानने के लिये आवश्यकता है तो इतनी ही कि हम अपनी इन्द्रियों को अपने मन पर हावी न होने दें।

'मन' अपनी नियन्त्रिति में ही 'धर्म'; अर्थात् 'धृ + मन्' रूप धर्म, होता है। मन की नियन्त्रिति में ही 'धर्म', अर्थात् 'धृ + मन्' रूप धर्म होता है। मन की नियन्त्रिति में ही मनःकर्मा मानव कर्तव्याकर्तव्य का निर्धारण कर पारमार्थिक कर्म का अनुसरण कर पाता है।

इस तरह 'धर्म' मात्र 'आचार' नहीं। वह विचार-उच्चार की पारमार्थिक समन्विति और मानक आचार का निर्धारक है। 'पारमार्थिक' अर्थात् परमार्थ से सम्बन्धित और, 'परम + अर्थ' के रूप में धर्म स्वयं में क्रियापुरुष की क्रियादृष्टि है। 'प्रजा' सार्व की निरूपिका है। दूसरे शब्दों में जैसे सन्तान के लिये परम कल्याणकारी उसके माता-पिता ही होते हैं; और, सन्तानें भी अपनी बन्धुरूपता में ही परस्पर एक दूसरे की रक्षा कर पाती हैं उसी तरह 'धर्म' भी पिता के रूप में प्रजारूप सार्व का रक्षक होता है। फिर, जिस तरह पुत्र अपने पिता की रक्षा करते हैं उसी तरह प्रजा को भी 'धर्म' की रक्षा करनी होती है। यही रक्षित धर्म पुनः प्रजा की रक्षा कर पाने में समर्थ होता है। '**धर्मो रक्षति रक्षितः**' प्रजा परस्पर एक-दूसरे को इस धर्म से ही रक्षा कर पाती है। "**धर्मेणैव प्रजाः सर्वा**" इसी का द्योतक है।

ध्यातव्य है कि विचार-उच्चार-आचार की बन्धुगत पारस्परिक सहमति ही परम कल्याण को परिभाषित करती है। स्पष्ट है कि एक के त्याग से दूसरे की स्वार्थपूर्ति परमार्थ का रूप नहीं लेता। एक के त्याग से सर्वार्थ की पूर्ति ही परमार्थ को परिभाषित करती है। 'धर्म' अपने 'धृ + मन्' रूप में इसी परमार्थ का द्रष्टा है।

'नियन्त्रित मन' (धृ + मन्) का अर्थ है संयतेन्द्रियता (इन्द्रिय संयम), असंशयिता (निश्चयन) योग सन्यस्तकर्मिता (परमार्थता) और योगसंसिद्धि (कुशल कर्तृत्व)। मन की नियन्त्रिति में पञ्चज्ञानेन्द्रियाँ एकीभाव से वस्तु की वास्तविकता को देखती हैं; 'मति' परखती; और 'आत्मा' सर्वभाव से उसे पारमार्थिक सुनिश्चिति तक पहुँचाती है। इस तरह नियन्त्रित मन ही अपने धर्मरूप में मति, आत्मा-ब्रह्म-परब्रह्म का निरूपक सिद्ध होता है। यह मन ही परतम द्रष्टा-सम्पादक है। यह मन ही उस परतम का संवादक-संवाहक भी

है। गीता के अनुसार मन की इसी नियन्त्रिति अर्थात् या योगसंसिद्धि में ज्ञान की प्राप्ति होती है। (गी. 4.38); श्रद्धावान् संयतेन्द्रिय को तत्क्षण ज्ञानोपलब्धि होती है और वह परम शान्ति को प्राप्त होता है।

यह मनःधृति ही है, जिसे गीता ने अनेक रूपों में देखा है। ये रूप हैं—सहज कर्म, स्वकर्म, योगसंसिद्धि, संयतेन्द्रियत्व, योगसंन्यस्तकर्म, आत्मवन्त, नित्यसंन्यास आदि। इनमें 'सहजकर्म' अपने आप में महत्वपूर्ण है। 'सहजः' पद का अर्थ है 'साथ ही उत्पन्न होने वाला' अर्थात् बन्धुरूप। मानव-व्यक्ति अर्थात् 'मनुष्यजा' का सहज-रूप मनःकर्मी होना है। एक ओर जहाँ वह मनः-कर्म के बिना नहीं रह सकता, वहाँ उसकी मनःरूप ज्ञानेन्द्रियाँ और शरीररूप कर्मेन्द्रिय भी बिना कर्म किये नहीं रह सकता। गीता की स्पष्टोक्ति है—

स्वभावजेन कौन्तेय निबद्धः स्वेन कर्मणा।
कर्तुंनेच्छसि यन्मोहात् करिष्यस्यवशोऽपि तत्।।

(गी. 18.60)

अर्जुन! जिस कर्म को तुम मोहवश अभी नहीं करना चाहते उसे ही तुम अपने स्वभाववश करोगे।

इसी स्वाभाविक सहजकर्म की अनिवार्यता को देखते हुए श्रीकृष्ण ने कहा—

सहजं कर्म कौन्तेय सदोषमपि न त्यजेत्।
सर्वारम्भा हि दोषेण धूमेनाग्निरिवावृत्ताः।।

(गी. 18.48)

हर कर्म किसी न किसी दोष से आवृत है। ऐसे में अपना सहज कर्म किसी को त्यागना नहीं चाहिये।

स्पष्ट है, अपने सहज कर्म में हम सहज सफलता प्राप्त करने में समर्थ होते हैं। सहज कर्म छोड़कर दूसरा कोई कर्म हमारे लिये असहज हो जाता है। असहजता असफलता का कारण बनती है।

श्रेयान्स्वधर्मो विगुणः परधर्मात्स्वनुष्ठितात्।
स्वभावनियतं कर्म कुर्वन्नाप्नोति किल्बिषम्।।

(वही 47)

सफलता अपने स्वाभाविक कर्म मे ही मिलती है। आज हम मनोविज्ञान की व्यावहारिकता में सहजतः अपने स्वाभाविक कर्म की तलाश कर सकते हैं।

सम्पूर्ण सृष्टि ही शक्तिमत्रूप है, हम शक्ति को आत्मना देख जानकर आत्मना ही

सिद्धि प्राप्त करने में समर्थ हैं। 'कारण' को जानकर कार्य की सफलता स्वतः सुनिश्चित हो जाती है। प्रकारान्तरतः गीता इसका ही संदेश देती है—

यतः प्रवृत्तिर्भूतानां येन सर्वमिदं ततम्।
स्वकर्मणा तमभ्यर्च्य सिद्धिं विन्दति मानवः।।

(वही 18.46)

जिस आदिशक्ति से सर्वभूत कार्यकारी हुए हैं (प्रवृत्ति), जिससे यह सब कुछ शक्तिमय हो रहा है उस परतम शक्ति को ही मनुष्य अपनी एकाग्रता में कार्यसिद्धि के लिये व्यवहार में लाता है (अभ्यर्च्य = अभि + आचर्य्य)।

गीता कर्मयोग और ज्ञानयोग की समन्विति का उपदेश देती है। वेदान्तसार की इस उक्ति—

मनोबुद्धिरहङ्कारश्चित्तं करणमान्तरम्।
संशयो निश्चयो गर्वः स्मरणं विषया अमी।।

के परिप्रेक्ष्य में अगर हम गीता की इस उक्ति

भूमिरापोऽनलो वायुः खं मनो बुद्धिरेव च।
अहंकार इतीयं मे भिन्ना प्रकृतिरष्टधा।।

(गी. 7.4)

को देखें तो उपर्युक्त स्थिति सुस्पष्ट होती है। मन, बुद्धि, अहंकार और चित्त अन्तःकरण के चार अवयव या रूप हैं। इन चारों की समन्विति को मन या अन्तःकरण कहा जाता है। इस अन्तःकरण की निर्मिति पञ्चमहाभूतों की तन्मात्रिक अंशों के समन्वय से हुई है। दूसरी ओर गीता की उपर्युक्त उक्ति में पञ्चमहाभूतों के साथ 'मन' के तीन रूपों मन-बुद्धि-अहंकार को सम्मिलित करते हुए आठ क्रिया-तत्त्वों के समन्वय को प्रकृति कहा गया है। फिर, 'प्रकृति' अगर अक्षर ब्रह्म का स्वभाव है तो वह निश्चित ही अध्यात्मरूप है।

इस तरह अगर हम 'ब्रह्म' को मनःशरीर या क्रियापुरुष के रूप में देखें तो अध्यात्म उसका स्वभाव घोषित होता है। फिर पञ्चमहाभूतों की तन्मात्रारूप जो शक्तियाँ है उनकी कार्यकारी आभिव्यक्तिक प्रक्रिया ही कर्म सिद्ध होती हैं। अधिभूत वह है, जो क्रियापुरुष को अपना आवरण देता है। अधिभूत क्षरणशील है। क्रियापुरुष जो भौतिक शरीर को कार्यकारी बनाता है, वह अधिदैवत है और ज्ञान और कर्म समन्वयरूप अधियज्ञ स्वयं श्रीकृष्ण हैं।

यहीं शरीर के भीतर शरीर की स्थिति स्पष्ट होती है। एक सूक्ष्म कार्यकारी शरीर है और दूसरा स्थूल कार्यकारी शरीर है। अर्जुन स्थूल कार्यकारी शरीर के रूप में नर हैं और

अधियज्ञरूप श्रीकृष्ण ज्ञानमय कर्म के अधिष्ठान नारायण हैं। स्थूल शरीर का अधिभूत रूप क्षरणशील है; और ऐन्द्रियक कार्यकारी शक्तियाँ अधिदैवत रूप हैं।

आध्यात्मिक शरीर अक्षरणशील है। इसका शरीर कारित्वरूप शक्ति है और आत्म क्रियारूप शक्ति। दोनों की समन्विति ही शक्त्यात्मक कार्यकारी क्रियापुरुष ब्रह्म है। इसे ही स्वयम्भू भी कहा गया है।

इस तरह,

अक्षरं ब्रह्म परमं स्वभावोऽध्यात्ममुच्यते।
भूतभावोद्भवकरो विसर्गः कर्मसंज्ञितः।।
अधिभूतं क्षरो भावः पुरुषश्चाधिदैवतम्।
अधियज्ञोऽहमेवात्र देहे देहभृतां वर।।

(गी. 8.3 ए 4)

कहकर गीता ने शरीर के भीतर शरीर की उपमा से सृष्टि के तीन स्तरों की स्पष्ट व्याख्या हमारे समक्ष रखी है। सृष्टि शक्तिगत है और इसका सबसे सूक्ष्म कारण नित्य, निर्गुण शक्तिरूप है। यह कार्य के लिये अपने को प्रतिबन्धित रखती है। दूसरे स्तर पर सिसृक्षा से अपने को दो रूपों अर्थात् क्रिया और कारित्व रूपों में रूपान्तरित करती और परस्पर समन्वित हो कार्यकारी बनती है, किन्तु रहती है वह सूक्ष्मरूप शक्त्यात्मक ही। फिर, यह द्रव्यरूप लेती हुई स्थूल कार्य जगत् का रूप लेती है। अतिसूक्ष्म को 'कारण शक्ति' कहते हैं, दूसरे को सूक्ष्म 'कारण-जगत्' और तीसरे दृष्ट को 'स्थूल कार्य-जगत्' कहते हैं। 'जगत्', इसलिये कि यह क्रिया-कारित्व की समन्विति, एक कार्यकारी विकसित और स्वयं में विकासशील इकाई होती है।

कारण-शक्ति को ऋषि दो स्तरों पर देखते हैं, वह जो प्रतिबन्धित है और वह जो कार्यकारी है। फिर दोनों के बीच की कार्य-कामनारूप समन्वयन-प्रक्रिया। शब्द का निर्माण होता है 'धातु' और 'प्रत्ययों' के समन्वयन से। प्रत्ययों के मिलने से ही धातु पद या शब्दरूप पूर्णता ग्रहण करता हुआ अर्थप्रदायी बनता है। व्यावहारिक सृष्टि भी ऐसी ही है। 'क्रिया' धातुरूप और 'कारित्व' प्रत्ययरूप होती है।

ऋषि-दृष्टि में 'वाक्' और 'जीव' का सृष्टिगत विकास सामन्वयिक रूप में हुआ है, औत्पत्तिक या ऐच्छिक रूप में 'कुछ' नहीं।

पूर्व से 'कुछ' था, जिससे सृष्टि का विकास हुआ। और, वह 'कुछ', स्पष्टतः, 'शक्ति' अर्थात् विशुद्ध क्रियाशक्ति ही थी, जो विकासशील होने योग्य थी। 'आनीदवातं स्वधया तदेकं तस्माद्धान्यन्य परः किं चनास' (ऋ.10.129.2 उत्तरांश)

तैत्तिरीयोपनिषद् का सन्धिप्रकरण (1.2) अपने-आप में समन्वय की गाथा प्रस्तुत करता है। रसायन शास्त्र, भौतिक विज्ञान, आयुर्वेद आदि सब 'वैषयिक विज्ञान' अपना-अपना वैषयिक अध्ययन समन्वय की दृष्टि से ही करते हैं। अर्थरूप परिणाम वस्तुतः विकास और विस्तार का द्योतक है, 'जन्म' (उत्पत्ति) का नहीं। 'शक्ति' की न तो उत्पत्ति होती है और न ही विनाश; वह परिवर्तनशील है। परिवर्तन और समन्वयन की प्रक्रिया में ही वह विकास और विस्तार को अपनी अनन्तता प्रदान करती है।

सृष्टि विकासगत् कर्म का फल है। ऋग्वेद ने अपने उपर्युक्त 'तदेकं' को 'स्वधया' अस्तित्वमान् कहा है। फलतः उस 'तदेकं' की सृष्टिपरक शक्ति स्वतः स्वधयारूप में प्रकाशित होती है। फिर कहा—**'कामस्तदग्रे समवर्तताधि मनसो रेतः प्रथमं यदासीत्।'** (ऋ. 10.129.4 पूर्वांश)। मन का प्रथम रेत 'काम' था। 'काम' या 'कर्म' सिसृक्षा का पर्याय है। आर्ष दर्शन में 'काम' वासनात्मक नहीं, सङ्कल्पात्मक है।

उपर्युक्त ऋग्वेदीय सूक्त (10.129) अपने-आप में पूर्णतः वैज्ञानिक तथ्यों से पूर्ण हैं। यहाँ 'तत्' 'यत्', 'सत्', 'असत्', 'बन्धुम्', 'हृदि प्रतीष्यां' आदि पद अपने-आप में वेद को जहाँ विज्ञान का रूप देते हैं, वहाँ उसके द्वारा व्याख्यायित 'ब्रह्म' को अनन्त वृद्धिशीलता का प्रतीक बनाते हैं। उसका 'धर्म' आचारिक या साम्प्रदायिक नहीं होकर **'हृदि प्रतीष्यां'** के रूप में **'कवयो मनीषा'** का विषय होता है।

'मन' शक्ति है, जो अपने-आपमें विस्तारगत कर्म में लीन होता है। वह प्रत्यक्षण के लिये इन्द्रियों का और विवेचन के लिये मति का रूप लेता है। इस तरह अपनी ही धृति में 'मन' शुभमूरूप से कार्यकारी होता है। 'तत्रूप' मन का 'स्वधया' रूप महाप्रलय काल में सत्-असत् को आत्मसातित किये रहता है। सृष्टिकाल में तत् से सत्-असत् बन्धुरूप में रूपान्तरित हो अपने समन्वयन से कार्यशील होते हैं।

कार्यकारिता की दृष्टि से क्रिया और कारक में प्रधान-अप्रधान का प्रश्न नहीं होता; क्योंकि शक्ति के ही कार्यकारीरूप होने से वे बन्धुरूप हैं। कार्यकारिता में दोनों का बराबर का सहभाग है। क्रिया के क्रियात्व और कारक के कारकत्व दोनों के क्रियारूप होने से 'क्रिया' को ही सृष्टि का परतम कारणरूप कहा तथा 'मन' से संज्ञापित किया गया है।

'क्रिया' या 'कर्म' को उनकी प्रक्रियात्मक क्रियाशीलता में 'कार्य' नहीं कहा जा सकता, जबकि वे कार्यकारी रूप में किसी कार्य के ही अवयव होते हैं। 'क्रिया' और 'कारकत्व' की पारस्परिक समन्वयन क्रिया 'कर्म', और उनका समन्वित रूप 'कार्य' है। इस तरह 'क्रिया' वस्तुतः कार्य का कारण सिद्ध होता है और, कार्य से ही कार्य का विस्तार होता है। सृष्टि का विस्तार कार्यकारी क्रिया की क्रियाशीलता है। 'क्रिया' मूलतः शक्तिरूप है, जो अविनश्य मगर रूपान्तरणीय है। धर्म इसी क्रियासंसार का द्रष्टा-ज्ञाता है।

इस 'धर्म' की महत्ता महाभारत ने इस रूप में की है—

न वै राज्यं न राजाऽऽसीन्न च दण्डो न दाण्डिकः।
धर्मेणैव प्रजाः सर्वा रक्षन्ति स्म परस्परम्॥

(शा.प. 59.14)

जहाँ 'धर्म' ही राजा, धर्म ही प्रजा और धर्म ही कारकरूप हो वहाँ राज्य ही धर्मरूप होगा।

व्यक्ति जब आभ्युदयिक लक्ष्य को देखता है तब उसे परमार्थ का दर्शन होता है; और वह वस्तुतः परमार्थरूप परमसत्ता ही होती है। परमसत्ता सत् चित् आनन्दघन होता है। यह सच्चिदानन्दघन ही वह आत्मिक आनन्द है, जो सबके कल्याण में निहित है। आर्ष दर्शन सब के कल्याण में व्यक्ति का कल्याण देखता है। इस तरह सत्-चित्-आनन्द ही अपनी समन्विति में 'ओम्' (ॐ) रूप में परिभाषित होता है।

शरीर के दो रूप हैं—आन्तःकरणिक अध्यात्मशरीर और उसका ही द्रव्यात्मक कार्यकारी अर्थात् द्रव्यात्मक वाह्य ऐन्द्रियकशरीर। वाह्य शरीर ऐन्द्रियक कर्मों से सम्बद्ध है और आध्यात्मिक शरीर ज्ञानेन्द्रियों से सम्बन्धित है। दोनों का कारण एवं समन्वयक 'मन' ही सर्वत्र क्रियाशील है। ज्ञानेन्द्रियाँ वस्तुतः आध्यात्मिक मनःपुरुष की द्रष्टृ-शक्ति है जो धृत मन के माध्यम से उसके लिए ही कार्य करती हैं। मन अपने धर्मरूप में जो देखता है उसे मति रूप में विवेचित करता हुआ उसे आत्मारूप में सार्व के सन्दर्भ में देखता और विवेचित करता है और, अन्ततः ब्रह्म रूप में उसे परमार्थ के सन्दर्भ में सार्वभौमिक रूप में आनन्द स्वरूप देखता है।

इस तरह आन्तःकरणिक शरीर भी अपने-आपमें वाह्य शरीर की तरह इन्द्रिय, मन, मति, आत्मा और ब्रह्म के पाँच स्तरों पर कार्य करता है। 'मन' इन्द्रस्थानी है, अर्थात् जिस तरह इन्द्र सब देवताओं का राजा है, उसी तरह 'मन' भी सब इन्द्रियों का राजा है। इन्द्रियाँ देवतास्वरूप हैं। इस तरह 'मन' इन्द्र का पर्याय है। 'इन्द्र' और 'मन' अपनी संयमिता में धर्मरूप हैं। 'धर्म' ही राजा है। 'धर्म' की व्यवस्था में दण्ड और दाण्डिक नहीं होते; क्योंकि वहाँ मनोसंयमी प्रजा स्वयं में धर्मरूप होती है और अपने-आपमें शासित एवं पारमार्थकारी रहती है।

महाभारत इसी स्थिति को अपने अगले श्लोक में इस तरह प्रस्तुत करता है— **'पाल्यमानास्तथान्योन्यं नरा धर्मेण भारत'**। हे भारत! सब मनुष्य धर्म के द्वारा परस्पर पालित और पोषित होते थे। (महा.शा.प. 59.5 पूर्वांश)

फिर, ऐसा क्या हुआ कि स्थिति पूर्णतः उलट गई? स्पष्ट है धर्मधारित पारस्परिक समन्वय का अभाव ही इस स्थिति के बदलाव का कारण हो सकता था। व्यवस्था का

बदलाव वस्तुतः व्यवस्था की अतिशय कठोरता या अतिशय लचीलापन के कारण होता है। पारस्परिक समन्वय का अभाव तब और अधिक हो जाता है जब एक व्यक्ति अभावग्रस्त होता है और दूसरा स्वार्थग्रस्त। अभाव और स्वार्थ के बीच का संघर्ष या तो आर्थिक विषमता के कारण होता है, अथवा वहाँ वितरण प्रणाली में पक्षपात का साम्राज्य होता है। महाभारतीय उक्ति है—**'खेदं परमुपाजग्मुस्ततस्तान् मोह आविशत्।।'** (वही उत्तरांश) 'कुछ काल बाद सब लोग पारस्परिक संरक्षण के कार्य में महान कष्ट का अनुभव करने लगे; फिर उन सब पर मोह छा गया।' महाभारत की स्पष्टोक्ति है कि मोह ने धर्म अर्थात् पारस्परिक समन्वय के मान को ही नष्ट कर दिया।

मनःसंयमिता का अभाव लोभ का कारण बनता है। वितरण प्रणाली की विषमता वर्गसंघर्ष को जन्म देती है। जो कुछ एक वर्ग को अप्राप्त होता है, वह उसे प्राप्त करने के लिये संघर्ष करता ही है। व्यवस्था इस संघर्ष में स्वतः टूटने लगती है। अप्राप्त को प्राप्त करने की कामना व्यक्ति को रागग्रस्त कर जाती है। राग से विवेक नष्ट होता है; और, फिर तो कर्तव्य-अकर्तव्य का ध्यान भी नष्ट हो जाता है। ऐसे में आचार भी दूषित हो जाता है। समन्वय का बन्ध बिखर जाता है। अव्यवस्था का साम्राज्य छा जाता है।

'धर्म' की उपर्युक्त अव्यवस्था में आचरण की प्रमुखता को देख कर ही अगली व्यवस्था में 'आचरण' को 'धर्म' का पर्याय मानकर उस पर कड़ी नजर रखी गयी। इस नवीन व्यवस्था में एक 'धर्म' के स्थान पर 'त्रिवर्ग' को स्थान दिया गया। त्रिवर्ग भी तीन बनाये गये। 'धर्म', 'अर्थ' और 'काम' को एक त्रिवर्ग में रखा गया। धर्म को मननात्मकता से हटाकर 'आचरण', 'अर्थ' (धन) और 'काम' के साथ रखकर उसे गौण कर दिया गया। दूसरा त्रिवर्ग 'मोक्ष' का बनाया गया। 'मोक्ष' के त्रिवर्ग में त्रिगुण को रखा गया। ये त्रिगुण थे—सत्त्व, रज और तम। फिर, तीसरा त्रिवर्ग था दण्ड का। इसमें 'स्थिति', 'वृद्धि' और 'क्षय' को रखा गया था। इस नवीन व्यवस्था में 'अर्थ' को महत्त्व दिया जाकर 'धर्म' को उसकी रक्षा का भार दिया गया। इसके लिये स्पष्टतः एक त्रिवर्गीय व्यवस्था दी गयी—धनी की स्थिति बनाये रखी जाय; धर्मात्मा की वृद्धि हो और दुष्टों अर्थात् विरोधियों का विनाश हो। धर्म और धर्मात्मा की वृद्धि से 'अर्थ' अर्थात् धन की सुरक्षा सुनिश्चित होती है। राजा को धर्म कहा गया और दण्ड उसका सहायक हुआ। 'धर्म' और 'दण्ड' इस तरह 'धन' प्रहरी बना दिये गये। स्पष्ट है कि यह वह काल रहा होगा जबकि अर्थ के स्रोतों की कमी रही होगी।

उपर्युक्त त्रिवर्गीय व्यवस्था में 'धर्म', 'अर्थ' और 'काम' को नीतिशास्त्र के अन्तर्गत रखा गया। राजा को धर्म का रूप देते हुए उसे ही दण्डाधिकार भी दिया गया। इस तरह, राजपद को स्वतः निरंकुश बन जाने का अवसर मिल गया। प्रजारञ्जन का उसका कर्तव्य यथार्थतः त्रिवर्ण (ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य) और राजकर्मियों तक ही सीमित रखा गया। इस

व्यवस्था में उत्पादक अपने-आपकी व्यवस्था में स्वतन्त्र था। राज्य को उत्पादित उपभोक्ता-सामग्री की आपूर्ति इस उत्पादक समुदाय का 'कर्मण्य धर्म' था। इस तरह 'धर्म' अब 'कर्तव्य' का पर्याय बन गया था। ब्रह्मा के त्रिवर्गीय नीतिशास्त्र में सबों के लिये आचार निर्धारित थे।

मनु की स्पष्टोक्ति है—'इदं शास्त्रं तु कृत्वासौ मामेव स्वयमादितः' (मनु, 1.58 पूर्वांश)। अर्थात्, उस ब्रह्मा ने सृष्टिशास्त्र को बनाकर उसका विधिपूर्वक उपदेश मुझे दिया। निस्सन्देह ब्रह्मा का यह उपदेश सृष्टि और सृष्टि की व्यवस्था से सन्दर्भित था।

मनुस्मृति ने सृष्टि निर्माण का एक व्यवस्थापरक चित्र हमारे सामने रखा है, जो प्रायः ऋग्वेदीय पुरुष सूक्त 'आनीदवातं स्वधया तदेकं' और 'कामस्तततदग्रे समवर्तताधि मनसो रेतः प्रथमं यदासीत्। सतो बन्धुमसति निरविन्दन् हृदि प्रतीष्यां कवयो मनीषा॥' के वैकासिक रूप के अनुकूल है।

आर्ष दर्शन ने सृष्टि-निर्माण को वैकासिक रूप में देखा है—यही उसकी वैचारिक वैज्ञनिकता का प्रदर्शन है। यथा—

तम आसीत् तमसा गूलहमग्रेऽप्रकेतं सलिलं सर्वं मा इदम्।
तुच्छ्येनाभ्वपिहितं यदासीत् तपसस्तन्महिनाजायतैकम्।

(ऋ. 10.129.3)

मनुस्मृति की उक्ति है—

आसीदिदं तमोभूतमप्रज्ञातमलक्षणम्।
अप्रतर्क्यमविज्ञेयं प्रसुप्तमिव सर्वतः॥
ततः स्वयंभूर्भगवानव्यक्तो व्यञ्जयन्निदम्।
महाभूतादि वृत्तौजाः प्रादुरासीत्तमोनुदः॥

(मनु. 1.5 एवं 6)

मनुस्मृति आगे कहती है—

उद्बबर्हात्मनश्चैव मनः सदसदात्मकम्।
मनसश्चाप्यहंकारमभिमन्तारमीश्वरम्॥
महान्तमेव चात्मानं सर्वाणि त्रिगुणानि च।
विषयाणां ग्रहीतॄणि शनैः पञ्चेन्द्रियाणि च॥
तेषां त्ववयावान्सूक्ष्मान्षण्णामप्यमितौजसाम्।
सन्निवेश्यात्ममात्रासु सर्वभूतानि निर्ममे॥

यन्मूर्त्यवयवाः सूक्ष्मास्तस्येमान्याश्रयन्ति षट्।
तस्माच्छरीरमित्याहुस्तस्य मूर्तिं मनीषिणः।।

(मनु. 1.14 से 17)।

सृष्टि रचना से पूर्व अन्धकार ही अन्धकार अर्थात् घोर अन्धकार था। सब कुछ अव्यक्त था। सब कुछ सलिलवत् (बहावशील) था। वह पूर्व व्याप्त ब्रह्म अव्यक्त रूप था। वही एक तत्त्व तप के प्रभाव से विद्यमान् था। (ऋ. 10.129.3)। वह जगत् स्रष्टा महाप्रलयकाल में अन्धकार से व्याप्त, न जानने योग्य, चिह्नरहित, अतर्क्य और अविज्ञेय के रूप में जैसे सोया हुआ था। ऐसे समय अव्यक्तभाव रहते हुए इस उसने सृष्टि को विकसित करने वाली अपनी शक्ति को स्वयम्भू भाव से बढ़ाया, और, महाप्रलय की अन्धकारावस्था के नाशकरूप में स्वयं को प्रकट किया। (मनु. 1.5 और 6)। परमात्मा ने अपने में सूक्ष्मरूप से रहने वाले कारणरूप (सत्-असत्) से कार्यरूप महतत्त्व को रचा। इस महत्तत्त्व से ही अहंकार रूप (अहं कर्तृत्व) सामर्थ्य का विकास हुआ। फिर, अहंकार से मन, त्रिगुण (सत्त्व, रज, तम), और शब्दादि विषयों को ग्रहण करने वाली पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ और पाँच कर्मेन्द्रियाँ का विकास हुआ। इन सूक्ष्म शक्तिशाली छह सूक्ष्म अवयवों (अहंकार और पांच तन्मात्राओं- शब्द, स्पर्श, रूप, रस और गन्ध) और उनके विकारों (पञ्चमहाभूतों के साथ) के समन्वय से सब प्राणियों (देव, मनुष्य, पशु, पक्षी आदि) का विकास हुआ। उस परमात्म की मूर्ति के ये छह अवयव सूक्ष्म हैं और उसके ही आश्रित है, इसलिये उस की मूर्ति को मनीषिगण शरीर कहते हैं। (मनु. 1.14 से 17)

उपर्युक्त उद्धरणों से जहाँ सृष्टि की शक्त्यात्मकरूप व्याख्या होती है, वहँ सृष्टिगत सामन्वयिक व्यवस्था का भी प्रकाशन होता है। शक्ति के क्रिया-कारित्व (असत्-सत्) रूपों के समन्वय से सृष्ट सृष्टि की व्यवस्था भी अगर उस समन्वयन के अनुकूल न हो, तो व्यवस्थापरक सृष्टि अव्यवस्थि होती हुई पुनः विनष्ट हो जाय, अर्थात् महाप्रलय के मुख में समा जाय।

'धर्मेणैव प्रजाः सर्वा' के अनुसार चलती व्यवस्था की समाप्ति के साथ 'असत्-सत्' अर्थात् 'क्रिया-कारित्व' की अव्यक्त-व्यक्त की स्थिति भी बदल गयी। 'असत्' असत्य और 'अव्यक्त' अविद्यमान् हो गया और 'सत्' ही सत्य अर्थात् कारित्व ही कारक होकर 'क्रिया' का 'जनक' हो गया। 'धृ + मन्' रूप **'दमो धर्मः सनातनः'** का धर्मरूप बदलकर **'यः स्यात् प्रभवसंयुक्तः'** **'यः स्यात् धारणसंयुक्तः'**, **'यः स्यादहिंसासम्पृक्तः'** **'स धर्म इति निश्चयः'** के रूप में परिभाषित हो गया। (शा.प. 109.10 से 12)।

'सदाचरण' (सत् + आचरण) का सत्याचरणरूप युधिष्ठिर को भी खला था। उनकी स्पष्टोक्ति थी—

सदाचारो मतो धर्मः सन्तस्त्वाचारलक्षणाः।
साध्यासाध्यं कथं शक्यं सदाचारो ह्यलक्षणः।।

(महा.शा.प. 260.5)

'आपके कथनानुसार सत्पुरुषों का आचरण धर्म माना गया है; और, जिसमें धर्माचरण लक्षित होता है, वे ही सत्पुरुष (सत् + पुरुष) हैं। ऐसी दशा में अन्योन्याश्रय दोष पड़ने के कारण साध्य और असाध्य का विवेक कैसे हो सकता है? ऐसी दशा में सदाचार धर्म का लक्षण नहीं हो सकता।

मनुस्मृति का 'आचारः परमो धर्मः' वस्तुतः 'दमो धर्मः सनातनः' का धर्माचार है, न कि स्वयं 'आचार' ही परम धर्म। महाभारत की उक्ति है—

धर्मस्य विधयो नैके ये वै प्रोक्ता महर्षिभिः।
स्वं स्वं विज्ञानमाश्रित्य दमस्तेषां परायणम्।।

(शा.प. 160.6)

महर्षियों ने अपने-अपने विजानित ज्ञान के आधार पर धर्म की एक नहीं, अनेक विधियाँ बतायी हैं, परन्तु उन सब का आधार दम (मन और इन्द्रियों का संयम) ही है।

दमेन सदृशं धर्मं नान्यं लोकेषु सुश्रुम।
दमो हि परमे लोके प्रशस्तः सर्वधर्मिणाम्।।

(वहीं. श्लो. 10)

"हमने संसार में दम के समान दूसरा कोई धर्म नहीं सुना। जगत् में सब धर्म-सम्प्रदाय में दम को उत्कृष्ट बताया गया है। सब ने उसकी भूरि-भूरि प्रशंसा की है।"

वस्तुतः दमरूप 'धर्म' में, जहाँ 'मन' धृत होता है, वहाँ कर्म, 'कृ + मनिन्'रूप में, मनःनिश्चितरूप से कर्मण्य कर्तव्य बनता है। इस तरह 'धर्म' अपने 'धृ + मन्' के रूप में पारमार्थिक कर्म का द्रष्टा और प्रेरक है। यह कर्मप्रेरणा ही सिसृक्षारूप में व्यक्त होती हुई कार्यकारी बनती है। फिर, यह धृतमन्रूप धर्म ही अपने को देखने-जानने की जिज्ञासा प्रदान करती है। धर्म और कर्म का समन्वयन क्रिया-कारित्व जैसा है। मन ही इनका अधिवक्ता या व्याख्याता है। 'मन की धृति' धर्म, और उसका 'कर्तृत्व' ही कर्म है। 'धर्म' और 'कर्म' परस्पर पूरक हैं, विरोधात्मक नहीं। असत्-सत्, भाव-अभाव, अव्यक्त-व्यक्त की तरह ही धर्म-कर्म एक दूसरे के पूरक है।

'सत्य' की अवधारणा वस्तुतः क्रिया-कारित्व के समन्वयन में निहित है, मात्र 'सत्' की अवधारणा में नहीं; क्योंकि 'सत्य' में 'सत्रूप' कारित्व ही नहीं, वरन् 'यत्रूप' क्रिया

या क्रियात्व भी समन्वित है। 'धर्म' सत्य को 'सत् + यत्रूप' में देख सकने में समर्थ है। यही कारण है कि वह (धर्म) शक्तिमान् को मात्र शक्तिरूप में नहीं देखता, वरन् 'शक्ति' और 'शक्त' के समन्वय के रूप में देखता हुआ उसे स्वयम्भूरूप देखता है। इस स्वयम्भूरूप स्रष्टा-शक्ति को 'धृ + मनरूप' धर्म ही देख और परिभाषित कर सकता है, आचारिक धर्म नहीं। वस्तुतः आचारिक धर्म स्वयं अपने कारण को नहीं देखता-जानता, वह तो मूर्ति तक ही सीमित रह जाता है, क्रियारूप तक नहीं जा पाता। महाभारतीय उक्ति है—

दमं निःश्रेयसं प्राहुर्वृद्धा निश्चितदर्शिनः।
ब्राह्मणस्य विशेषेण दमो धर्मः सनातः॥

(शा.प. 160.7)

ब्रह्माण्डरूप हो या राष्ट्ररूप; विराटरूप हो या व्यक्तिरूप; राज्यरूप हो या राजारूप, अपनी कार्यकारिता के सन्दर्भ में वह कर्मरूप में ही वर्ण्य है। कर्मणा 'मुख' ब्राह्मण, 'बाहु' क्षत्रिय, 'जङ्घा' वैश्य और 'पाद' शूद्र है। शरीर के ये चार वर्ण्य विभाग है। इनमें त्रिगुण का भेद नहीं; क्योंकि यह तो शरीर ही है, जो रज्जुवत् त्रिगुणात्मक है। शरीर का कर्मपरक विभाजन ऊर्ध्ववत् (vertical) न होकर क्षैतिज (horiozontel) होने से हर वर्ण्य कर्म त्रिगुणात्मक सिद्ध होता है। फिर, इनमें त्रिगुण की न्यूनाधिकता का प्रश्न नहीं उठता। वहाँ चारों कर्म त्रिगुणात्म ही होने हैं। अन्तर मात्र 'धर्म' के कारण आता है। 'धृ + मन्रूप' धर्म सत्त्ववत् 'रजोरूप' क्रिया का संचालन करता हुआ तमोरूप शरीर से कार्य लेता है। चञ्चल मन ऐसा नहीं कर पाता। इन्द्रियाँ शक्तिशाली बनी रजोरूप क्रिया से अपनी स्वार्थपूर्ति करती हैं।

उपर्युक्त चञ्चल मन की स्थिति को अर्जुन ने गीता में श्रीकृष्ण के समक्ष रखा है—

चञ्चलं हि मनः कृष्ण प्रमाथि बलवद्दृढम्।
तस्याहं निग्रहं मन्ये वायोरिव सुदुष्करम्॥

(गी. 6.34)

श्रीकृष्ण का स्पष्ट उत्तर है—

असंशयं महाबाहो मनो दुर्निग्रहं चलम्।
अभ्यासेन तु कौन्तेय वैराग्येण च गृह्यते॥

(गी. 6.35)

हे कृष्ण! मन बड़ा चञ्चल और प्रमथन स्वभाववाला है तथा बड़ा ही दृढ़ एवं बलवान है इसलिये उसका वश में करना मैं वायु की भाँति अति दुष्कर मानता हूँ (गी. 6.34)।

हे महाबाहो! निःसन्देह मन चञ्चल और कठिनता से वश में होने वाला है, परन्तु हे कौन्तेय! अभ्यास और वैराग्य से वश में होता है। (वही. 35) अर्थात् ऐसा नहीं कि वश में नहीं होता।

गीता का यह 'वैराग्य' वस्तुतः गीता का ही 'निष्काम कर्म' और ईशावास्योपनिषद् का 'त्यक्तेन भुञ्जीथा' है। ईशावास्योपनिषद् की उक्ति है—

ईशा वास्यमिदं सर्वं यत्किञ्च जगत्यां जगत्।
तेन त्यक्तेन भुञ्जीथा मा गृधः कस्य स्विद धनम्।।

(मन्त्र 1)

स्पष्ट है आर्ष दर्शन निष्काम कर्म का प्रणेता है।

राज्य की वृक्ष से तुलना करती शुक्रनीति की उक्ति है—राज्यरूपी वृक्ष का 'मूल' राजा है। 'स्कन्ध' (तना) मन्त्रीगण हैं। 'शाखाएँ' सेनापति, 'पल्लव' सेना, 'फूल' प्रजा, 'फल' भूमि से प्राप्त होने वाला कर (tax) एवं 'बीज' राज्य की भूमि है—

राज्यवृक्षस्य नृपतिर्मूलं स्कन्धाश्च मन्त्रिणः।
शाखाः सेनाधिपाः सेना पल्लवाः कुसुमानि च।
प्रजाः फलानि भूभागा बीजं भूमिः प्रकल्पिता।।

(शु.नी; अ. 5 श्लो. 10)

'राजा' के व्यक्तित्व के विषय में मनुस्मृति की उक्ति है—

इन्द्रानिलयमार्कणामग्नेश्च वरुणस्य च।
चन्द्रवित्तेशयोश्चैव मात्र निर्ह्रत्य शाश्वतीः।।

(मनु. 7.4)

इन्द्र, वायु, यम, सूर्य, अग्नि, वरुण, चन्द्रमा और कुबेर इन आठ दिग्पालों के नित्य अंश से ईश्वर ने राजा को बनाया है। राजा के व्यक्तित्व में इन सब देवशक्तियों का प्रभाव है।

राजा के धर्म के सन्दर्भ से शुक्रनीति का कथन है—

नृपस्य परमो धर्मः प्रजानां परिपालनम्।
दुष्टनिग्रहणं नित्यं न नीत्याऽतो विना ह्युभेः।।

(शु.नी; अ. 1 श्लो. 11)

प्रजा-पालन राजा का परम धर्म है और दुष्टों को दबाना उसका नित्य कर्म है। ये दोनों कार्य नीतिशास्त्र के ज्ञान के बिना सम्भव नहीं हो सकते।

राजा के गुण के सन्दर्भ में शुक्रनीति की उक्ति है—

पिता माता गुरुर्भ्रात बन्धुर्वैश्रवणो यमः।
नित्य सप्तगुणैरेषां युक्तो राजा न चान्यथा॥

(शु.नी. 1.59)

पिता, माता, गुरु, भाई, बन्धु, कुबेर और यम इन सातों के दर्शनीय सद्‌गुणों से नित्ययुक्त होने पर ही शासक सचमुच राजा कहलाने योग्य होता है। महाभारत की उक्ति है—'रंजिताश्च प्रजाः सर्वास्तेन राजेति शब्द्यते॥' (शा.प. 59.125 उत्तरांश) समस्त प्रजाओं का रञ्जन करने के कारण 'राजा' कहलाते थे।

'राजा' को 'नरदेव' कहा गया है; और उसे देवों की समकक्षता दी गयी है। 'देवाश्च नरदेवाश्च तुल्या इति विशाम्पते॥' (शा.प. 59.144 उत्तरांश)

राजा क्षत्रिय होता है; क्योंकि वह ब्राह्मणों को क्षति से बचाता है। 'ब्राह्मण' वस्तुतः ब्रह्मज्ञानी है; जो ब्रह्मज्ञानी नहीं, वह ब्राह्मण नहीं। राजा का कर्तव्य था वह वेद अर्थात् ब्रह्म की रक्षा करें।

प्रतिज्ञां चाधिरोहस्व मनसा कर्मण गिरा।
पालयिष्याम्यहं भौमं ब्रह्म इत्येव चासकृत॥

(शा. 59.106)

'साथ ही यह प्रतिज्ञा करो कि मैं मन, वाणी और क्रिया द्वारा भूतलवर्ती ब्रह्म (वेद) का निरन्तर पालन करूँगा।' ध्यातव्य है कि वेद का रक्षक प्रजारञ्जक ही हो सकता था। स्पष्ट है कि प्रजारञ्जक राजा ही सुयोग्य शासक हो सकता है, स्वार्थरञ्जक शासक राजा नहीं हो सकता।

वर्णधर्म और वर्णाश्रमधर्म की चर्चा के समय पितामह भीष्म पहले नीतिगत आचरण के नौ रूपों की चर्चा करते हैं, जो ये हैं—किसी पर क्रोध न करना, सत्य बोलना, धन को बांटकर भोगना, क्षमाभाव रखना, अपनी ही पत्नी के गर्भ से संतान पैदा करना, बाहर-भीतर से पवित्र रहना, किसी से द्रोह न करना, सरलभाव होना और भरण-पोषण के योग्य व्यक्तियों का पालन करना। आगे पितामह भीष्म ने मात्र ब्राह्मण के लिये 'दम' को पुरातन धर्म कहा है। 'दममेव महाराज धर्मांहुः पुरातनम्' (शा.प. 60.7 से 9)

यहाँ 'दम' को पुरातन धर्म कहकर, पितामह भीष्म, 'दम' की पुरातन स्थिति को सामने रखते हैं, और आदि काल में मात्र ब्राह्मण से ही उसे सम्बद्ध बताते हैं। दूसरी ओर पुरातन काल में वर्ण-विभाजन के सन्दर्भ में आचार्य भृगु भारद्वाज से स्पष्ट करते हुए कहते हैं—

न विशेषोऽस्ति वर्णानां सर्वं ब्राह्ममिदं जगत्।
ब्रह्मणा पूर्वसृष्टं हि कर्मभिर्वर्णतां गतम्।।

(शा.प. 188.10)

मुने! पहले वर्णों में कोई अन्तर नहीं था, ब्रह्माजी से उत्पन्न होने के कारण सारा जगत् ब्राह्मण ही था। पीछे विभिन्न कर्मों के कारण उनमें वर्णभेद हो गया।

स्पष्ट है कि बाद के काल में 'दमरूप' धर्म सब को अमान्य हो गया है। क्यों? क्योंकि मन और इन्द्रियों का संयम ऐन्द्रियक शरीर की व्यक्तिगत ऐन्द्रियक सन्तुष्टि के लिये विरोधपूर्ण हो गया था। ज्ञान के लिये 'दम' की अनिवार्यता थी। ब्रह्मज्ञता को ब्रह्मण के अधीन रख 'कर्म' को ज्ञान से अलग करने का शायद यह प्रयास था।

वस्तुतः ज्ञानमय कर्म की पुरातन व्यवस्था में व्यक्ति पारस्परिक समन्विति में सुख से जीता है। वैयक्तिक भोग उसके लिये महत्त्वपूर्ण नहीं होता। माता-पिता अपनी सन्तान के सुख के लिये अपनी इच्छापूर्ति पर संयमित होते हैं, दूसरों के लिये नहीं। यहाँ मुझे एक घटना की याद आ रहा है।

कुछ ही दिनों पहले की बात है मेरी जेठानी का छोटा भाई आया था। कुछ चिन्ताग्रस्त-सा था। बातचीत में उसने कहा कि वह क्रिश्चियन धर्म अपनाना चाहता है। सहजतः मुझे कोई विरोध नहीं होना चाहिये था, किन्तु 'कारण' जानने की जिज्ञासा ने ऐसा नहीं होने दिया। वैसे ही वह मुझसे मेरा विचार लेना चाहता था। पूछ बैठी—'आखिर क्यों?' उसका उत्तर था—'क्रिश्चियन धर्म में स्वतन्त्रता है, हिन्दू धर्म में बहुत सारे बन्धन।' मैंने उसे और कुरेदा। अन्ततः उसने कहा—वहाँ लड़के-लड़कियों में परस्पर मिलने और बातचीत करने की पाबन्दी नहीं। लड़कियाँ भी उतनी ही स्वतन्त्र हैं, जितने की लड़के। मैंने कहा—क्या तुमने अपने परिवार की लड़कियों को इतनी छूट दे रखी है, या ऐसी छूट देने के हिमायती हो? पढ़ाई-लिखाई, सोच-विचार और आत्मविश्वास वस्तुतः स्वाधीनता में ही आगे बढ़ते हैं। तुम ऐसा क्यों नहीं करते कि परिवार और गाँव से ही प्रारम्भ कर बालिका-शिक्षा के कार्यक्रम को बढ़ाने के लिये अपने बड़ों को मनाओ। लड़कियों की पढ़ाई पर भी वे उतना ही खर्च करें, वही सुविधाएँ जुटायें जो लड़कों के लिये करते हैं। उन्हें द्वितीय श्रेणी का नागरिक बनाकर न रखें। हमारी लड़कियों को पढ़ाई की सुविधा मिले तो वे भी समाज में आगे बढ़कर स्वतन्त्ररूप से सामाजिक विकास में हिस्सा लेंगी। तब तो तुम्हें अपने धर्म से शिकायत नहीं रहेगी।

मैंने आगे स्पष्ट किया—बहुत कम ही परिवार है, जहाँ लड़कियों को पढ़ने की आजादी है। बहुत हुआ विवाह तक लड़कियाँ घरेलू कार्य करते हुए पढ़ सकती हैं, पढ़ लेती हैं। शादी के बाद तो परिस्थिति ही बदल जाती है। विरले पति-परिवार बहुओं को पढ़ने

के लिये उत्साहित करते हैं। हम दोनों बहुओं (तुम्हारी दीदी और मैं) की खुशकिस्मती है कि हमें ऐसा पति-परिवार मिला कि हम आगे अपने-अपने विषयों के साथ स्नातक और स्नातकोत्तर की पढ़ाई पूरी कर सके और आजीविका के आधार पर परिवार के भी सहायक हो रहे हैं। कदाचित् हमारे उदाहरणों से तुम्हें कुछ प्रेरणा प्राप्त हो। आचारिक धर्म पर मत जाओ, विवेक से कार्य लो और यह बताओ कि क्या क्रिश्चियन धर्म में तुम्हें वही स्थान प्राप्त होगा, जो मूल क्रिश्चियनों को प्राप्त है? शायद ही यह सामान्यतः सच हो।

मुझसे बातकर वह सन्तुष्ट था। शायद उसे किसी ने इस तरह नहीं समझाया था।

'धर्मेणैव प्रजाः सर्वा' का धर्म वस्तुतः 'दमो धर्मः सनातनः' रूप धर्म है। दमरूप धर्म से विस्थापित व्यक्ति का या प्रजा को जिस व्यवस्था की अधीनता दी गयी, वह राज्य रूप व्यवस्था थी, जहाँ 'धर्म' नहीं नीति प्रधान थी। 'धर्म' वहाँ नीतिगत आचार बना दिया गया था। वहाँ 'धृ + मन्' रूप 'धर्म' से 'मन' को हटाया जाकर प्रभव, धारण, अहिंसा, आचार आदि को स्थान दे दिया गया। 'मन' इन्द्रियों का राजा है। उपर्युक्त बदलाव में राजा ही मन हो गया। क्रिया-कारित्व की समन्वितिरूप कार्य या कारक से 'क्रिया' को हटाकर 'कारित्व' को प्रश्रय देते हुए कारित्व को ही 'कारक' बना दिया गया। कारक 'राजा' 'मनोधर्म' पर नहीं, आचार-धर्म पर ही नियन्त्रण कर सकता था। 'आचार' हिंसक भी हो सकता है। फिर, 'इस संसार में कोई भी ऐसी वृत्ति नहीं, जो हिंसा से परे हो'। (शा.प. 130.28)। 'राजा' का कार्य समस्त प्राणियों की रक्षा करना है। (शा.प. 120.3)। फिर कहा है—विज्ञ क्षत्रिय के लिये धर्म और अर्थ, ये ही दो प्रत्यक्ष हैं— **'प्रत्यक्षावेव धर्मार्थौ क्षत्रियस्य विजानतः'** (शा.प. 134.1)

'धर्म' मात्रकर्म नहीं और न ही मात्र ज्ञान है। धर्म में मन की धृति धर्म को ज्ञानमय कर्म और कर्मसंपुष्ट ज्ञान की द्रष्टृ-शक्ति होती है। महाभारत की उक्ति है—

अविज्ञानादयोगो हि पुरुषस्योपजायते।
विज्ञानादपि योगश्च योगो भूतिकरः परः॥

(शा.प. 130.11)

अर्थात् ज्ञान न होने से मनुष्य को सङ्कटकाल में उससे बचने के लिये कोई योग्य उपाय नहीं सूझता; परन्तु ज्ञान से वह उपाय ज्ञात हो जाता है। उचित उपाय ही ऐश्वर्य की वृद्धि करने का श्रेष्ठ साधन है। इस कथन की सिद्धान्ततः सम्पुष्टि भी स्वयं महाभारत अपनी इस उक्ति से करता है—

दममेव महाराज धर्ममाहुः पुरातनम्।
स्वाध्यायाभ्यसनं चैव तत्र कर्म समाप्यते॥

(शा.प. 60.9)

महाराज! इन्द्रियसंयम को पुरातन धर्म बताया गया है। फिर, उन्हें सदा वेद-शास्त्रों का स्वाध्याय करना चाहिये; क्योंकि इसी से सब कर्मों की पूर्ति होती है।

'धर्म' मनः प्रधान है; और 'मन' सृष्टि का आदिकारण है। इस तरह शाश्वत मन के साथ 'धर्म', अर्थात् 'धृत मन' अर्थात् प्रतिबन्धित क्रिया-शक्ति, के रूप में शाश्वत है। यह 'धृ+मन्रूप' धर्म ही 'कृ+मनिन्रूप' कर्म का कारण और व्याख्यांता है। इस तरह 'धर्म' और 'कर्म' मन के ही क्रिया-कारित्व के निरूपक सिद्ध होते हैं। कार्यकारिता बिना 'धर्म-कर्म' की समन्विति के सम्भव नहीं, यह क्रिया-दृष्टि से ही देखा तथा विज्ञात हो सकता है। यह कारणरूप 'क्रिया' है, जो क्रिया-दृष्टि से देखी जाती है; और यह 'कार्यरूप' है, जिसका हमें चाक्षुष् प्रत्यक्ष होता है।

'धर्म' का राज्य समाप्त हुआ। धर्म की प्रधानता समाप्त हुई। नीति, जो धर्म का कार्यरूप था, को ऊपर उठाकर स्वयं 'धर्म' को आचार का रूप देकर गुणकर्म के अधीन कर दिया गया। 'गुण' भी अपने तीन रूपों—सत्त्व, रज, तम से तीन वर्णों के बदले चार वर्णों की सृष्टि के कारणरूप में व्याख्यायित हुआ। 'सत्त्व', 'रज' और 'तम' अपनी विशुद्धता में ब्राह्मण, क्षत्रिय और शूद्र के कारण बने, किन्तु वैश्य को 'रज' और 'तम' का समन्वय कह गया। वस्तुतः यहाँ गुण से कर्म को जोड़ते हुए क्रिया और कर्म दोनों को कार्यरूप अर्थात् कारकरूप देखा गया है। ध्यातव्य है कि द्विजत्व में तीन वर्णों—ब्राह्मण, क्षत्रिय और वैश्य को स्थान प्राप्त था। तब तीन गुणों के आधार पर तीन वर्णों की अभिधारणा थी। तब सभी ब्राह्मण थे और द्विजत्व उनका कर्म-संस्कार था।

'त्रिगुण' कार्य का गुण है, 'कारण' अर्थात् क्रिया या कारकत्व का नहीं। यही वह वर्णन-दोष है, जिससे आर्षेतर दर्शन अवैज्ञानिक हो जाता है। और, इसका मुख्य कारण है 'क्रिया' की स्वतन्त्रता को अमान्य करते शास्त्रों द्वारा 'असत्' को 'असत्य' घोषित किया जाना। कार्य को महत्त्व देता आर्षेतर दर्शन, कहीं भी कार्य के अन्तिम कारण को नहीं देख पाता और अनवस्था दोष के माया-जाल में फँसकर अपने परतम कारक या आदिकारक को रहस्यमय रूप से लोकेतर बना देता है। आर्षेतर दर्शन से लेकर आज तक के दार्शनिकों की स्थिति ऐसी ही बनी रही है। हेगेले ने कारण-कार्य (Law of causation) नियम को तो इसलिये ही छोड़ दिया कि वहाँ परतम कारण अनावस्था दोष का शिकार हो जाता है। आर्षेतर दर्शन भी जहाँ अपने 'स्वयम्भू' की व्याख्या नहीं दे पाता, वहाँ वह सत्-असत् सन्दर्भित अपनी उलट और अवैज्ञानिक व्याख्या से स्वयं के निर्णयों को भी संशयात्मक बनाते हुए अवैज्ञानिक, अदार्शनिक अथवा रहस्यमय स्थिति के अधीन कर देता है।

'दर्शन' न तो तर्क है और न ही सांशयिक दृष्टिगोचरता। यथा—प्रकाश के अभाव में रस्सी को सर्प समझना। 'दर्शन' वस्तुतः पञ्चभूत के तेज से बने आन्तःकरणिक प्रकाश और बाह्य सौर प्रकाश के समन्वय में देखा गया प्रत्यक्ष है। 'दर्शन' वस्तुतः क्रिया-कारित्व

सहित वास्तविकता का वैज्ञानिक प्रत्यक्षण और सृष्टि का पारमार्थिक व्याख्याता है। 'धर्म' इस दर्शन की आँखें हैं, जो वाह्य और अन्तः प्रकाश के समन्वय में अर्थ-क्रियाकारित्व को सम्यक्रूप से देख सकने में समर्थ है।

वस्तुतः 'सत्य' का वास्तविक रूप जहाँ वाह्य प्रकाश में प्रत्यक्षित होता है वहाँ उसका सत्-यत्रूप कारणात्मक अस्तित्व आन्तःकरणिक प्रकाश में ही स्पष्ट हो पाता है। दोनों के समन्वय में ही वास्तविकता का पारमार्थिक उपयोग दृष्टिगोचर होता है।

वास्तविक सृष्टिरूप 'ब्रह्म' वाक-प्राण की कार्यकारी समन्विति है, और महाप्रलय का प्रतिबन्धित मनो रूप शक्त्यात्मक क्रियाशक्ति परब्रह्मरूप है। ऐसे में '**धर्मेणैव प्रजाः सर्वा रक्षन्ति स्म परस्परम्**' का रूप उस पारमार्थिक दर्शन का रूप सिद्ध होता है, जो विचारों की वैज्ञानिकता में कार्यकारी जीवन की पारमार्थिकता को देखता और निदेशित करता है। इसके साथ की गयी कोई भी अवैज्ञानिकता या पक्षपातपूर्ण कार्यकारिता सम्पूर्ण जीवन को विघटन की ओर ले जाती है। राज्य-व्यवस्था से 'धृ + मन्रूप' 'धर्म' की प्राथमिकता का हटाया जाना सृष्टि को विघटन के मार्ग पर ले गया है। इस विघटन का परिणाम क्या आगामी महाप्रलय के आगमन का सूचक तो नहीं?

आज के दार्शनिकों-वैज्ञानिकों से अपेक्षा है कि वे आज के वैज्ञानिक युग में कारणरूप 'परमार्थ' को न भूलकर, उसे अपेक्षित प्रश्रय दें। मात्र तार्किक दर्शन या मात्र उद्योगपरक विज्ञान को ही प्रश्रय देकर न रह जायँ। ज़ीवन वस्तुतः समन्वय का कार्यकारी अस्तित्व है; विज्ञान उस समन्वय की वास्तविकता का व्याख्याता; और दर्शन उस वास्तविकता का पारमार्थिक द्रष्टा-व्याख्याता है। तीनों के समन्वय में ही जीवन्त सृष्टि अभ्युदयगामी हो सकती है; अन्यथा आतङ्क की छाया में चलती वर्तमान सृष्टि असमय ही काल-कवलित हो जायेगी। और, जैसा कि युधिष्ठिर का मानना था कि राजधर्म सबसे महत्त्वपूर्ण है, आज के वैज्ञानिक युग में राजनीति को भी अपनी संकीर्ण नीति पर नहीं, वरन् अपने 'धृ + मन्' रूप धर्म पर आधारित राजधर्म पर ध्यान देना होगा तथा इस धर्मपरक राजनीति का अनुसरण करना होगा।

आज राज्य-भेद, राष्ट्र भेद, व्यक्ति भेद, रङ्गभेद, वर्ण भेद, जातिभेद, सम्प्रदाय भेद का झण्डा लेकर उठने वाली राजनीति वस्तुतः राष्ट्रवाद एवं अन्य वादों के नाम पर अपनी एकपक्षीय स्वार्थसिद्धि में जी रही है। परमार्थ उसके लिए दृष्टिगोचर नहीं। 'ज्ञान' और 'कर्म' के समन्वय की क्या, स्वयं को 'ज्ञान' और 'कर्म' से दूर करता हुआ आज का व्यक्ति मात्र धनरूप 'अर्थ' को जानता है। धर्मजनित परिणामरूप अर्थ को न तो वह जानता है और न ही जानने की कोशिश करता है। फिर 'धर्म' के पारिणामिक 'अर्थ' को जानने के लिए उसके पास समय भी तो नहीं है।

आज का व्यक्ति आत्मगत गुणवाचकता (Subjective Connotation) से आगे नहीं बढ़ पाता। वस्तु को देखता व्यक्ति उसकी वास्तविकता को नहीं जानता; मात्र उसके रङ्गरूप पर मोहित हो उसे अङ्गिकार कर लेता है। आज की दुनिया वस्तुतः आसुरी प्रवृत्ति की हो गयी है। वह विज्ञान को जानती है; विज्ञान के बल पर लोकाधिकार पाने की कला भी जानती है, परन्तु अधिकार की पारमार्थिक उपयोगिता को नहीं जानती।

वस्तुतः आर्ष दर्शन जब पूर्णता की बात करता है, तब वह वस्तु की वस्तुवाचकता के साथ उसकी गुणवाचकता को भी देखता है। फिर, दोनों की समन्विति में उसकी गुणवाचकता के पारमार्थिक उपयोग को खोजता है। जानता है कि हर वस्तु का हर कण शक्तिरूप अर्थात् शक्ति का संचित भण्डार है। इससे ऊर्जा की अजस्र प्राप्ति हो सकती है, और उस ऊर्जा की पारमार्थिक उपयोगिता सम्भव है।

'परमाणु' ऊर्जा का विकास आधुनिक वैज्ञानिक विकास की अब तक की शायद सबसे बड़ी देन है। किन्तु इस वैज्ञानिक खोज की सबसे बड़ी विडम्बना यह है— राजनीतिज्ञों ने इसका पहला उपयोग विध्वंस के लिये किया। एक ऐसा विध्वंस जिसने पीढ़ियों तक के जीवन को विकृति प्रदान कर दी। आज भी राजनीतिज्ञ उस परमाणु को अपने आधिकारिक व्यवहार के लिये उपयोग में ला रहे हैं, पारमार्थिक उपयोगिता के विषय में वे सोचते भी नहीं।

आर्ष दर्शन ने बताया 'मानव' तो अमर है; वह नित्य और शाश्वत है; वह सम्पूर्ण ब्रह्माण्ड का कारण-पुरुष है। वह व्यक्ति द्वारा सृजित हर महाप्रलय को सहता और नव-सर्जन का कारण बना उसे विकसित करता आ रहा है। वह मरणधर्मा नहीं, वह तो मात्र अपना जीर्ण शरीररूप ही बदला करता है। खण्डों-विखण्डों में जीता यह मानव-समाज आखिर यह क्यों नहीं समझता कि वह विगत और अनागत के बीच की कड़ी मात्र है, जिसे विकास और अभ्युदय का कारण बनना है, विनाश का नहीं।

विज्ञान जीवन के सत्य को खोजता है, दर्शन उस सत्य की उपयोगिता को पारमार्थिक रूप में देखता-दिखाता है। विज्ञान 'अणु' (molecules) के अन्दर परमाणु (atom) को; फिर परमाणु के अन्दर एलेक्ट्रन (electron), प्रोटन (Proton), न्यूट्रन (neutron) को देखता है। वह कणों और प्रतिकणों और मौलिक कणों को देखता खोजता है। किन्तु दर्शन इस अणु-परमाणु को पारमार्थिक अर्थ देता हुआ अन्नमय कोश, प्राणमय कोष, मनोमय कोश, विज्ञानमय कोश और आनन्दमय कोश के रूप में देखता हुआ उस शक्ति के सूक्ष्मतम रूप को परब्रह्मरूप से परिभाषित करता है। 'अणु' अन्नमय कोश है, 'परमाणु' प्राणमय कोश; 'ऐलेक्ट्रन' मनोमय कोश है; 'प्रोटन' विज्ञानमय कोश; और 'सबो की समष्टि' आनन्दमय कोश है। ध्यातव्य है कि सृष्टि या जीवन का सत्य सृष्टि या जीवन में ही खोजा जाता है, सृष्टि या जीवन से बाहर नहीं।

'विज्ञान' मानवीय क्षमता है। वह मनःदृष्टि है जिसे व्यक्ति अपनी मनोमयता में विकसित करता है। व्यक्ति अन्न और प्राण की समन्विति है। मनोमयता उसे 'मानव' बनाती है, विज्ञानमयता में वह सृष्टि का विज्ञाता बनता है और आनन्दमयता में वह परमार्थी बनता है। 'परमार्थ' वस्तुतः, व्यक्ति का समन्वय में समन्वय के लिये समन्वय का अङ्ग होकर जीने के रूप में परिभाषित होता है। वहाँ समन्वय को ही समन्वय में रहकर समन्वय के लिये जीना होता है। इसका ज्ञान आत्मा में ही सम्भव होता है और वह आत्मा भी आत्मा के द्वारा ही आत्मा के माध्यम से आत्मा को जानता है। 'आत्मा आत्मना आत्मानं जानाति'। व्यक्ति का जीवन वस्तुतः उसी आत्मारूप मानव पुरुष की अभिव्यक्ति है। वास्तविकता की खोल के भीतर कार्यरत आत्मपुरुष ही वस्तुतः ज्ञानपुरुष है। यह ज्ञान-पुरुष वस्तुतः धृत मनाव्यक्ति के आगे ही अपने ज्ञान को खोलता है। ऋग्वेदीय मन्त्रोक्ति है—

उत त्वः पश्यन् न ददर्श वाचमुत त्वः शृण्वन् न शृणोत्येनाम्।
उतो त्वस्मै तन्वंवि सस्त्रेजायेव पत्य उशती सुवासाः।

(ऋ. 10.4)

तर्कशास्त्र के आधार पर हम इसकी विवेचना वस्तु और गुण के समन्वय में देखते हैं। गुण से ही वस्तु की उपयोगिता बनती है। गुण का अभाव वस्तु को अनुपयोगी बना देता है। गुण की पारमार्थिक उपयोगिता ही वस्तु की उपयोगिता की कसौटी है। सृष्टि में कोई भी कार्यकारी वस्तु अनुपयोगी नहीं। विष भी विष की औषधि के रूप रूप में उपयोगी है।

मानव अपनी मननशीलता में पारमार्थिक रूप से उपयोगी है। मननशीलता के अभाव में वह अनुपयोगी सिद्ध होगा। दूसरे शब्दों में गुण या कारण की अभिव्यक्ति संतोषप्रद न हो तो अधिवक्ता बदल दिया जाता है। अब प्रश्न उठता है क्या आज का व्यक्ति 'मानव' को सही रूप में अभिव्यक्त कर रहा है? अगर नहीं, तो उसका वैकासिक क्रम बदलना निश्चित होगा। प्रकृति में शायद व्यक्ति के मानव-तन्त्र में संशोधन अगले मानव जात (मनुष्यजा) का हस्त्र हो तो कोई आश्चर्य नहीं।

वस्तुवाचकता (denotation) और गुणवाचकता (connotation) में सम्यक् समन्वय न हो तो सम्बन्ध की धुरी 'वस्तु' का ही रूप संशोधित करती है। ध्यातव्य है कि आवयविक विकास अपनी सूक्षता में होता है। मानव की मनोमयता अगर सांहारिक हो तो उसकी विज्ञानमयता और आनन्दमयता सांहारिक रूप में ही विकसित होगी। आज की वैश्विक राजनीतिक स्थिति सांहारिकता की ओर बढ़ रही है। परन्तु 'धर्म' अर्थात् धृत मन इसे नियन्त्रित कर सकने का भरसक प्रयास कर रहा है। हिंसक शक्तियाँ भी अपने अहिंसक लोक-विचार के अनुरूप हिंसक होने से अपने को रोकने का प्रयास करती हैं। वस्तुतः देव-दानव-मानव गुणवाचकता के निरूपक हैं।

ध्यातव्य है कि आसुरी और दैवी प्रभाव भी मनुष्यजा पर ही विकसित होते हैं। मनुष्यजा या मानव-व्यक्ति (individual man) ही असुर, देव या मानव हो सकता है। असुर और देव भ्रातृरूप अर्थात् बन्धुरूप हैं। 'असु' अर्थात् 'प्राण' से जिनका लगाव हो वह 'असुर'; और 'क्रिया' के सम्यक् विस्तार में जिनकी रुचि हो वे 'देव'; और, इन दोनों के सम्यक् समन्वय में मानव-व्यक्ति सृजित होता है। 'असुर' प्राण को महत्त्व देता है और प्राण के लिये वह अन्न को महत्त्व देता है। 'देवता' क्रिया के विस्तार को महत्त्व देते हैं। फलतः वे क्रिया-विस्तार के लिये मन को महत्त्व देते हैं। 'मानव' मनोमयता को महत्त्व देता है। फलतः वह देवताओं को प्रिय है। स्पष्ट है, कि आवयविक विकास मानवीय पक्ष में है। अतः वैयक्तिक बदलाव अगर होगा तो वह मानव-पक्ष में ही होगा। आसुरी-वृत्ति पर मानुषी प्रवृत्ति का विजय ही आवयविक विकास का भी ध्येय होना चाहिये। ऐसी स्थिति में मानवीय विकास में आवयविक विकास की प्रक्रिया मानवीय पक्ष में होगी, आसुरी पक्ष में नहीं, इसी की उम्मीद की जा सकती है।

इसके लिये अनिवार्य है कि आज भारतीय आर्ष दर्शन से वैश्विक स्तर पर परिचित हुआ जाय। आज के भारतीय विचारकों को चाहिये कि वे पाश्चात्य दर्शन में मानवीयता या मानवता (Humanism) के तत्त्वों को खोजने के बदले भारतीय आर्ष दर्शन को सामने लावें। पाश्चात्य ने हिंसा और अधिकार की भाषा सीखी है। कठोरता में जीनेवालों को नम्रता का ध्यान नहीं रहता। आसुरी शक्ति दैवी शक्ति से ही परास्त होती है; शरीर-बल (आसुरी शक्ति) वस्तुतः मनोबल (मानवीय शक्ति) से ही नियन्त्रित होती है। वस्तुतः देवत्व मानव के लिये उसकी मानसिक कार्यकारी शक्ति है और असुरत्व शारीरिक कार्यकारी शक्ति।

आवश्यकता है कि मनोबल पूर्णतः शरीर-बल को अपने अनुकूल बना ले और यह तभी सम्भव है जब मन इस हद तक संयमित हो कि शरीर अर्थात् इन्द्रियाँ उसके (मन के) अधीन हो जायँ। मानसिक शक्ति की वृद्धि शारीरिक शक्ति की निर्दोष स्वस्थता को निरूपित करती है, जबकि शारीरिक या ऐन्द्रियक अस्वस्थता मानसिक रोगों का कारण बनती है। इस तरह शरीर को रोगरहित रखना जहाँ स्वयं व्यक्ति की सावधानियों पर निर्भर है, वहाँ प्रकृति, अर्थात् स्वाभाविक जैविक विकासात्मक प्रक्रिया का भी सहयोग अपेक्षित है। प्रकृतिस्थ परिवर्तन-विशेष की प्रक्रिया, बहुत ही सूक्ष्म होने से, सैकड़ों, हजारों वर्षों में पूर्ण होती है। सम्भवतः मानव-प्रकृति की आवश्यकताएँ अभी पूर्ण नहीं हुई हैं, या मानव और प्रकृति का समन्वय पूरा नहीं हुआ है। मानव विनाशकारी नहीं होता और विनाशकारी व्यक्ति को मानव ही बनना है। **'कृण्वन्तो विश्वम आर्यम्'।**

बदलती प्राकृतिक स्थितियों में बदलती शारीरिक आवश्यकताएँ विकासक्रम को सूक्ष्मता से स्थूलता की ओर ले जाती है। फलतः कोई भी परिवर्तन शक्त्यात्मक रूपान्तरण से प्रारम्भ होता है। जैव-शास्त्र में 'जेनेटिक्स' **(Genetics)** का विकास

अपने-आपमें महत्त्वपूर्ण है। आने वाले वर्षों में इसका विकास अनेक ऐसी गुत्थियों को सुलझा सकने में समर्थ होगा, जो शक्तिगत सृष्टि से सन्दर्भित आर्ष दर्शन की अवधारणाओं को सम्पुष्ट कर सकेगा।

प्रकृति आवयविक विकास में निरन्तर कार्यरत है; क्योंकि 'शक्ति' की क्रियाशीलता, अपने नियमानुसार हर पल कार्यनिष्पादन की ओर रहती है। आर्ष दर्शन ने इसे 'ऋत' की संज्ञा दी है। 'ऋत' का अनुकरण अपने कार्यकारी अवयवों सहित सम्पूर्ण ब्रह्माण्ड का कर्तव्य है। स्पष्ट है कि शक्तिगत ब्रह्माण्ड शक्ति के नियमों पर ही चलता है।

वैषयिक शास्त्र या विज्ञान द्रव्यात्मक सृष्टि को देखता और उसके नियमों को ही खोजता है। फलतः वह शक्ति के नियमों को देख नहीं पाता। द्रव्य अपने-आपमें शक्ति-शक्त की समन्विति का कार्यकारी द्रव्यात्मकरूप है। शक्ति की क्रियाशीलता में शक्तिगत 'शक्ति' और 'द्रव्यात्मक' शक्ति की समन्वित कार्यकारिता कार्यरूप में फलित होती है। ऐसी स्थिति में शक्ति के रूपान्तरण विधियों में इसका 'क्रिया-कारित्व' अर्थात् 'शक्ति-शक्त' का स्थान सर्वप्रथम विचारणीय होगा। हमें कार्य से नहीं, 'कारण' अर्थात् क्रिया-कारित्व से अपना अनुसन्धान प्रारम्भ करना होगा; तभी हम यथार्थ को परमार्थ तक ले जा सकने में समर्थ होंगे।

आज आवश्यकता नहीं, अनिवार्यता है आत्मा के अन्नमय कोष से लेकर मनोमय कोष तक की सहायता से आत्मा के ही विज्ञानमय कोष को देखे जाने और प्रकाशित किये जाने की। 'विज्ञान' ही वास्तविक ज्ञान के माध्यम से दर्शन को परमार्थ-दर्शन का मार्ग देता है और, इसके लिये मनःधृतिरूप धर्म ही सक्षम है। ध्यातव्य है कि साम्प्रदायिक आचारिक धर्म या सदाचारिता को धर्मरूप स्वीकार न करने वाले युधिष्ठिर भी मात्र समाज की मर्यादा के नामपर ही आचारिक धर्म को स्वीकार करने को बाध्य होते हैं—

चिराभिपन्नः कविभिः पूर्वं धर्म उदाहृतः।
तेनाचरेण पूर्वेण संस्था भवति शाश्वती॥

(महा.शा.प. 260.20)

निश्चिततः इसे वैचारिक इतिहास की गलती के रूप में देखना होगा।

आत्मा का विज्ञानमय कोष वस्तुतः उस विज्ञान को मान्यता देता है जो यथार्थतः संयमित मन की क्रियादर्शिता है; और, जिसमें वस्तु की वास्तविकता अपने शक्तिगतरूप में क्रियाशील दिखती है। वास्तविकता की इस क्रियाशीलता का सार्वभाव द्रष्टशक्ति को ही 'आत्मा' कहा गया है। पारिणामिक कार्य की पारमार्थिक उपयोगिता की द्रष्टृशक्ति को ब्रह्म कहते हैं।

मनःसम्बद्ध होने से इन्द्रिय, धर्म, मति, आत्मा और ब्रह्म ज्ञातृ और कर्तृ दोनों रूपों में कार्यरत होते है। इन्द्रियोन्मुख मन व्यक्ति को ऐन्द्रियक सन्तुष्टि में छोड़ देता है। धृतमन (धर्म) व्यक्ति को विचारोन्मुख बनाता है। 'मति' अर्थात् वैचारिक विवेचना व्यक्ति को बौद्धिक विवेकशीलता प्रदान करती है। निश्चित वास्तविकता को जानता हुआ व्यक्ति विज्ञानी होता है। वास्तविकता का निश्चित् ज्ञान अर्थात् विज्ञान व्यक्ति को सार्व-भाव की ओर ले जाता है। 'आत्मा' अपने दृष्टिगत विवेचन में सार्व को और 'ब्रह्म' (क्रियापुरुष) अपनी बृद्धिशीलता में सम्पूर्ण सृष्टि को एकीभाव में देखे जाने का साधन बनता है।

हमारे वैयक्तिक विचार इन्हीं रूपों में हमारा परिचय बनते हैं। जैसा कि हमने पहले भी कहा है—'इन्द्रियोन्मुख मन' हमें 'पशु' स्तर पर रखता है; 'धर्म' हमें 'मनुष्य' बनाता है; 'मति' या बुद्धि हमें वैज्ञानिक बनाता है; आत्मा हमें सार्वपरक दर्शन देता है। सार्वोपयोगिता की निश्चिति ही 'ऋत' का रूप लेती है। ध्यातव्य है कि आधुनिक विज्ञान-प्रक्रिया में भी पहले 'परिकल्पना' (hypothesis) का सहारा लिया जाता है, फिर 'सिद्धान्त' (theory) बनने का क्रम आता है। अन्ततः सार्वसिद्धान्तरूप नियम (law) बनता है।

स्पष्ट है 'विज्ञान', 'धर्म', और 'अध्यात्म' का सम्यक् समन्वय ही यथार्थतः जीवन को आनन्दमय बनाता है। 'साइन्स' (science) 'रिलिजन' (religion) और 'स्पिरिट्यूअलिज्म' (Spiritualism) अपनी यथार्थता में क्रमशः आर्ष दर्शन की अवधारणा के 'विज्ञान', 'धर्म' और 'अध्यात्म' के सम्यक् पर्याय नहीं बन पाते। यह ठीक ऐसा ही है, जैसे कि अंग्रेजी का शब्द फिलॉसफि (Philosophy) 'दर्शन' शब्द का सम्यक् पर्याय नहीं बन पाता।

'जीवन' प्रत्ययों या अवधारणाओं में नहीं जीता। प्रत्यय या अवधारणाएँ जीवन की कार्यकारिता की व्याख्या प्रस्तुत करती हैं। 'क्रिया' दिखती नहीं, 'क्रिया-कारित्व' की समन्विति के बिना 'कर्म' भी नहीं होता। फिर, कार्य भी बिना कर्म के फलित हुए नहीं होता। कार्य की सत्यता 'कारण' को जाने बिना सिद्ध नहीं की जा सकती।

इस तरह ज्ञान और कर्म के समन्वय के बिना जीवन की व्याख्या नहीं मिलती। आर्ष दर्शन में 'विज्ञान' दर्शन की आँखें हैं और ज्ञान परिणाम। इस तरह 'ज्ञान' का ज्ञान बिना विज्ञान और दर्शन की समन्विति के सम्भव नहीं। 'ज्ञान' परमार्थिक होता है। दूसरी ओर विज्ञान भौतिक कारण-रूप भूतों को जाने बिना पारिणामिक जीवन की पारमार्थिकता को नहीं जाना जा सकता। और फिर, इस पारमार्थिकता का ज्ञान बिना संयतेन्द्रियता और श्रद्धा के नहीं हो सकता।

ध्यातव्य है कि जिज्ञासु को ज्ञानविशेष अर्थात् ज्ञेय के प्रति जब जिज्ञासा होती है, तभी वह ज्ञान के प्रति जिज्ञासु होता है। जिज्ञासा की यथार्थ शान्ति ही श्रद्धा को जन्म देती है। स्पष्ट है कि ज्ञेय के अस्तित्व में जिज्ञासु का विश्वास होता है। फिर, ज्ञान की प्राप्ति

व्यक्ति को किसी ज्ञाता से ही हो सकती है। ज्ञाता के प्रति श्रद्धा न हो ज्ञाता का उपदेश निरर्थक होता है। इस तरह 'श्रद्धा' अपने अंग्रेजी पर्याय 'रेसपेक्ट' (respect), फेथ (faith), विलीफ (Belief), कन्फिडेन्स (Confidence) या रिलिजियस फेथ (religious faith) नहीं। भारतीय वाङ्मय में 'श्रद्धा' वस्तुतः तत्परता, संयतेन्द्रियता, जानने की असीम चाहत, निष्ठा, विश्वास की समन्विति का पर्याय है। श्रद्धा व्यक्तित्व में होती है, निष्ठा कर्म में होती है, विश्वास ज्ञान में होता है, तत्परता संयतेन्द्रियता में होती है। गीता की स्पष्ट उक्ति है—

श्रद्धावाँल्लभते ज्ञानं तत्परः संयतेन्द्रियः।
ज्ञानं लब्ध्वा परां शान्तिमचिरेणाधिगच्छति।।

(गी. 4.39)

जितेन्द्रिय श्रद्धावान् ही अपनी तत्परता में ज्ञान प्राप्त कर पाता है। तत्पर न हो तो आलस्य में ज्ञान की प्राप्ति नहीं होती। ज्ञान की प्राप्ति के तत्क्षण ही जिज्ञासु को, जिज्ञासापूर्ण होने की, शान्ति प्राप्त होती है। निःसन्देह यहाँ 'संयतेन्द्रिय' पद '**दमो धर्मः सनातनः**' का अर्थ देता है।

संयमन किसका? मन और इन्द्रियों का। स्पष्ट है कि यह मन और इन्द्रियों का संयमन ही है, जो अपने-आपके के साथ शरीर की रक्षा करता है, कोई दूसरा नहीं। यहाँ यह भी स्पष्ट होता है कि अपने-आपकी इस तरह रक्षा करता शरीर ही दूसरों की भी रक्षा करता है। मनु स्मृति ने इसे ही इस रूप में रखा है—

धर्म एव हतो हन्ति धर्मो रक्षति रक्षतः।
तस्माद्धर्मो न हन्तव्यो मानो धर्मो हतोऽवधीत्।।

(गी. 8.15)

नष्ट हुआ धर्म ही मारता है; रक्षित धर्म ही रक्षा करता है। नष्ट हुआ धर्म हमें न मारे, इसके लिये धर्म को अपने से विलग नहीं करना चाहिये।

मनु स्मृति का यह धर्म उसका आचाररूप धर्म नहीं, वरन् '**दमो धर्मः सनातनः**' रूप धर्म है। मन की चञ्चलता में यह धर्म समाप्त हो जाता है। गीता में अर्जुन भी चञ्चल मन के संयमन को कठिन मानते हुए शायद श्रीकृष्ण से इससे छुटकारे का कोई उपाय चाहते हैं, परन्तु श्रीकृष्ण स्पष्ट करते हैं—कठिन तो है, मगर अभ्यास और वैराग्य से प्राप्य है। असंयमित में योग की असिद्धि जहाँ सिद्ध है, वहाँ संयम में यह सहज प्राप्य है।

'व्यक्ति' जब जन्म लेता है, उसके साथ उसका जीवन (जीव + शरीर) होता है। 'जीव' मार्गदर्शक होता है और शरीर कार्यकर्ता। द्रष्टृ और कर्तृ-शक्ति के समन्वय में मन

का भाव-प्रकाश एक व्यक्ति को मानव बना देता है और उनका विलगाव अर्थात् असमन्विती दूसरों को पशु की स्थिति में छोड़ देता है।

'शरीर' अपनी वरिष्ठता के प्रदर्शन में जीव को नीचा दिखाने का प्रयास करता है। जीव अर्थात् का 'मन' जब शरीर के ऐन्द्रियक रूप के समक्ष झुकता है तब महाभारतीय युद्ध अर्थात् वैश्विक युद्ध अवश्यम्भावी हो जाता है। 'दुर्योधन' के आगे झुकता 'धृतराष्ट्र' भी कुछ इसी तरह महाभारतीय वैश्विक युद्ध को आमन्त्रित करता है।

'धृतमन' और 'धृतराष्ट्र' अर्थात् मन और शरीर के बीच के विरोध में ही 'दुर्योधन' पलता है। दुर्योधन जो 'दुः' या 'दुर्' योधन हो। दुर्योधन अर्थात् वह जिसे 'योधन' अर्थात् युद्ध-भाव से अलग नहीं किया जा सके।

कौरवों के पिता 'धृतराष्ट्र' थे। वे अन्धे थे। उनकी द्रष्टृ-शक्ति बाधित थी। मात्र कर्तृ-शक्ति के साथ जीता व्यक्ति अपनी सुरक्षा के लिये अपने आसपास व्यक्तियों की ही भीड़ की अपेक्षा रख सकता है। 'दुर्योधन', 'दुःशासन' और अन्य कुल सौ पुत्रों के साथ धृतराष्ट्र अपने को सुरक्षित समझते थे। जन्मान्ध धृतराष्ट्र यह नहीं समझ सके कि राष्ट्र को धृत रखने के लिए मन की धृति परमावश्यक है। दूसरी ओर अभिशप्त पाण्डु के पाँच पुत्र मातृ अर्थात् मूलशक्ति की छाया में पलकर मनःधृति में जीने वाले बने थे। मन की एकाग्रता अर्थात् मनःशक्ति और ऐन्द्रियक शक्तियों की समन्विति में जीने वाले पाण्डव, कौरवों से अलग स्वभावतः अखण्डता में जीने वाले थे। शरीर-बल अपनी हठधर्मिता में मनोबल से अलग होकर 'धृतराष्ट्र, दुर्योधन और दुःशासन का ही रूप ले सकता था। ध्यातव्य है कि महाभारतीय युद्ध में अपने हर पुत्र को खोकर ही 'धृतराष्ट्र' धृतमनरूप धर्म अर्थात् युधिष्ठिर की सेवा प्राप्त कर सके।

आर्ष दर्शन 'मन' को सृष्टि का आदि कारण और 'धृतमन' को जीवन-नीति का नियामक, नियन्त्रक और व्याख्याता मानता है। मनः शरीर अर्थात् 'पुरुषो वाव सुकृतम्' के पुरुष को ही वह अध्यात्म या स्वभाव या व्यक्तित्व या ब्रह्मरूप देखता है। ऐन्द्रियक शरीर, जो प्राणमय है अपने-आपमें नहीं, वरन् मनोमय, विज्ञानमय और आनन्दमय की कार्यकारी समन्विति में कार्यकारी कार्यब्रह्म सिद्ध होता है। दूसरे शब्दों में 'पुरुषों वाव सुकृतम' के पुरुष रूप कारण-ब्रह्म के साथ समन्वित कार्यकारी 'मानव-व्यक्ति' ही कार्यकारी ब्रह्म है। 'पति तुरीयस्ते मनुष्यजा' में 'मनुष्यजा' पद मानव व्यक्ति के लिये है।

इस तरह व्यक्ति जब 'धर्मरूप' बनकर 'धर्म' को देखता है तब वह आत्मवत् अपने को ही सर्वत्र व्याप्त पाता है। वह ऐसा कुछ भी करना नहीं चाहता, जो स्वयं के साथ होता नहीं देखना चाहता। वहाँ उसके लिये 'नाम' ही महत्त्वपूर्ण हो जाता है, 'रूप' नहीं। 'रूप' का विभेद 'नाम' में आत्मसातित हो जाता है। व्यक्ति 'नाम' अर्थात् शब्दात्मक एकरूपता

में सबं को एक-सा देखता हुआ, सार्वभाव में सब कुछ करता हुआ, निष्काम हो जाता है। गीता के अर्जुन में युद्ध के प्रति निष्कामना का उद्रेक, श्रीकृष्ण के विराट्रूप में रूपात्मक विभेदों को समाहित देखकर ही जग सका था।

श्रीकृष्ण ने अपने विराट्रूप (शक्त्यात्मक रूप) को दिखाने के बाद जब हर्ष-मिश्रित-भय से व्याकुल अर्जुन (गी. 11.45) को उसके कहने पर अपना शान्त चतुर्भुजीरूप दिखाया तब अर्जुन ने कहा—

दृष्ट्वेदं मानुषं रूपं तव सौम्यं जनार्दन।
इदानीमस्मि संवृत्तः सचेताः प्रकृतिं गतः॥

(गी. 11.51)

हे जनार्दन! आपके इस अतिशान्त मनुष्यरूप को देखकर अब मैं शान्तचित्त हुआ अपने स्वभाव को (प्रकृतिम्) प्राप्त हो गया हूँ। इस तरह अपने स्वभाव को प्राप्त होना अर्जुन के लिये 'अध्यात्मरूप स्वभाव' (गी. 8.3 **'स्वभावोऽध्यात्ममुच्यते'**) प्राप्त करने से भिन्न अन्य कुछ नहीं था।

दिव्य चक्षु से सब कुछ देखकर व्यक्ति वस्तुतः सांसारिक या सामान्य हो रहता है। मनुष्यरूप में उसकी मननशीलता का उद्रेक ही उसे निष्काम भाव से सबकुछ करने को प्रेरित करता है। निष्कामना में संकल्पना होती है वासना का उद्रेक नहीं होता। वस्तुतः ऐन्द्रियक उच्छृंखलता है।

महाभारतीय युद्ध **'धर्मेणैव प्रजाः सर्वा रक्षन्ति स्म परस्परम्'** की भावना से ही लड़ा गया था। यह वस्तुतः 'स्व' की स्वार्थता के विरुद्ध 'स्व' की ही परमार्थता का युद्ध था। 'राष्ट्रधृति' जहाँ 'स्व' को स्वार्थपरक बना जाती है वहाँ 'मनःधृति' 'स्व' को परमार्थपरक। 'द्वन्द्व' की 'पूरकता' को समझने वाले ही अपने निष्कर्ष में निर्द्वन्द्व होते हैं। विश्वास, निष्ठा, श्रद्धा आदि प्रत्यय वस्तुतः अन्धविश्वास या अन्धभक्ति के पर्याय नहीं, वरन् विवेकशीलता के निरूपक हैं। विवेकपूर्ण न्याय जहाँ 'द्वन्द्व' की पूरकता को अपने न्यायिक प्रक्रिया में आधाररूप स्वीकार करता है, वहाँ श्रद्धा, निष्ठा और विश्वास आदि विवेक (reasoning) की विवेचना को यथार्थ की निष्कर्षता तक पहुँचाते हैं। श्रद्धा, विश्वास, निष्ठा वस्तुतः संयतेन्द्रियता के विषय हैं, अन्धानुकरण के नहीं। (गी. 1.30 पूर्वांश)

धृतराष्ट्र धृतमन को महत्त्व नहीं देते। फलतः वह अपने पक्षधर शरीर-बल की जीत के प्रति आश्वस्त हुए जीत के प्रतीक 'सञ्जय' (सम् + जि + अच्; जि = जीतना; 'सञ्जय' सारथी हैं) से ही पूछते हैं— युयुत्सु कौरव और पाण्डव, जो क्रमशः कर्म और धर्म के निरूपक हैं, युद्ध क्षेत्र में क्या कर रहे हैं?

फिर, अपनी मोहान्धता में धृतराष्ट्र को विश्वास है कि जब नीति और नीति-अनुकूल कर्म अर्थात् आचार ही धर्म है, तो फिर धर्म के नाम पर धर्मराज युधिष्ठिर कैसे युद्ध कर सकते हैं? अर्थात् वे युद्ध कर ही नहीं सकते। हर हाल में जीत तो कौरवों की ही होनी है।

कहना नहीं होगा कि धृतराष्ट्र वस्तुतः शरीर बल के निरूपक हैं। 'दृष्टि' अर्थात् मनःधृति के अभाव में 'शरीरबल' मनोबल अर्थात् धर्म (= धृ + मन्) को नहीं देखता। वह मात्र शरीर की संख्या अर्थात् शरीरबल के परिणाम को ही जानता है। शरीर की संख्या में अधिक होने के कारण उन्हें कौरवों के जीतने का विश्वास है। उन्हें यह नहीं पता कि ज्ञान बल के अभाव में न तो अपने ही शरीरबल की गणना कर सकता है और सदुपयोगिता न ही उसकी कर पाता है। शरीर-बल के अभिमान की समाप्ति के बाद ही ज्ञान अर्थात् मनोबल की बात समझ में आती है। ध्यातव्य है कि धृतराष्ट्र ने जब युद्ध के बाद भीम से मिलने की इच्छा प्रकट की तो श्रीकृष्ण के विमर्श से भीम की लोहे की प्रतिकृति उनके समक्ष प्रस्तुत की गयी, जिसे धृतराष्ट्र ने आलिङ्गन करते समय उसे इतना कसकर दबाया कि वह चकनाचूर हो गया। भीम की प्रतिमूर्ति की विनष्टि के बाद धृतराष्ट्र को पछतावा हुआ। अपनी एकात्मता में शरीरबल अन्धा ही होता है। अपने ऐन्द्रियक समर्थता में शरीर भले ही सर्वोपरि हो मननशीलता के अभाव में वह पारमार्थिक नहीं होता। 'शरीर' तो कारित्व रूप से क्रियापुरुष की कार्यकारिता का साधन है।

गीता ने भी कहा है—

> **ज्ञानं कर्म च कर्ता च त्रिधैव गुणभेदतः।**
> **प्रोच्यते गुणसंख्याने यथावच्छृणु तान्यपि॥**

(गी. 18.19)

श्रम-विभाजन भी इस तरह अवैज्ञानिक ही सिद्ध होता है। 'कर्म' श्रम से और 'धर्म' ज्ञान से सम्बद्ध होने के कारण अलग-अलग हो ही नहीं सकते। इस तरह 'धर्म' शरीर में रक्षित होता है; और 'शरीर' धर्म से रक्षित होता है। धर्म से रक्षित शरीर ही कर्म कर सकता है; क्योंकि त्रिगुणात्मक शरीर वस्तुतः मनःधृति में ही विचाररूप से सात्त्विक, रक्षात्मक रूप से राजस्, और शारीरिक या ऐन्द्रियक रूप से (गत्यात्मक, कार्यविस्ताररूप से) तामस् हो सकता है। वैसे आर्ष दर्शन में 'पाद' या पैर प्रतिष्ठास्थानी है।

मार्क्स ने जब 'रिलिजन' (religion) को अफीम (opium) कहा था तब उसने सम्प्रदायगत् आचार को धर्म (religion) के रूप में देखा था। हम भी, उसे इसी रूप में ले सकते हैं। किन्तु, आर्ष दर्शन में यह स्पष्टतः अमान्य है। आर्ष दर्शन का 'धर्म' तो 'दमो धर्मः सनातनः' के रूप में परिभाषित है और यही वह धर्म है, जिसके सम्यक् उपयोग से मननकर्ता मनुष्य अभ्युदय और निःश्रेयस की प्राप्ति की ओर बढ़ता है। मात्र 'धर्म' या

मात्र 'कर्म' कुछ भी नहीं कर सकता। आर्ष दर्शन दोनों (धर्म और कर्म) की समन्विति का पृष्ठपोषक है; मात्र किसी एक का नहीं।

आर्ष दर्शन वस्तुतः जीवन दर्शन है, मात्र दर्शन नहीं। 'जीवन' को जीवन से सम्बद्ध सब शास्त्रों के आधार पर ही जीवन्त रूप देखा जा सकता है। यहाँ 'जीवन' को वस्तुतः 'जीवात्मा' और 'शरीर' की समन्विति के रूप में देखा गया है। जीवात्मा को यहाँ क्रियापुरुष के रूप में, तथा शरीर को कार्यकारी अर्थात् कार्यपुरुष के रूप में देखा गया है।

जीवात्मरूप क्रियापुरुष ऐन्द्रियक शरीर से अपनी समन्विति में उसे (ऐन्द्रियक शरीर को) अपना कार्यकारी रूप बनाते हुए अपने बल (मनो बल) से संयमित करता है। यहीं धर्म आता है। इस तरह कार्यकारी मानव-व्यक्ति के जीवन की पहली शर्त **'दमो धर्मः सनातनः'** (महा.) ही है। मानव-समाज अपने इसी 'धर्म' के आधार पर अपना और साथ ही सम्पूर्ण सृष्टि का रक्षक बनता है।

आज की अनिवार्यता है कि हर व्यक्ति और हर संस्थागत सम्प्रदाय अपना आचरण इसी 'धृ + मन्रूप धर्म' को समर्पित करे, जैसा कि आर्ष दर्शनकाल में हुआ था; और, ऋषियों की तरह ही सृष्टि को उसके विनाश मार्ग से दूर हटा ले जाय।

निष्कर्षतः मैं यहाँ एक बार फिर अनुरोध करूँगी—हे विद्वानों! आप आर्ष दर्शन के दार्शनिक रूप पर शोध करें और उसके 'विज्ञान' (विज्ञानमय कोष) को उजाकर करें; एक यथार्थ वैश्विक दर्शन को विश्व के समक्ष प्रस्तुत करें।

❖

पंचम अध्याय

कर्मण्येवाधिकारस्ते...

युद्ध के लिये तत्पर कौरव-पाण्डव सेनाओं के बीच खड़े रथ पर रथी अर्जुन और सारथी श्रीकृष्ण आरूढ़ हैं। अर्जुन अपने पक्ष और विपक्ष में खड़े युयुत्सवों में सम्बन्धियों को खड़ा देख मोहग्रस्त हो जाते हैं। युद्ध के भयानक परिणाम उनकी मनोदृष्टि के सामने जैसे चलचित्र-सा निकल जाता है। उनका अङ्ग शिथिल हो जाता है। हाथ में गाण्डीव नहीं रह पाता। भ्रमित अर्जुन युद्धविमुख हो उठते हैं। वे भूल जाते हैं कि वे जहाँ खड़े हैं वह ऐसा धर्मक्षेत्र है जो उनका ही नहीं, वहाँ उपस्थित सबों का कुरुक्षेत्र अर्थात् कर्मक्षेत्र भी है। धर्म (धृ+मन्) कर्मण्य कर्म का निर्धारक ही नहीं; वरन् उसका सम्पादक भी है। धर्म और कर्म के द्वापरिक द्वन्द्व में अर्जुन श्रीकृष्ण के सम्मुख करुणभाव से स्पष्ट होते—

निमित्तानि च पश्यामि विपरीतानि केशव।
न च श्रेयोऽनुपश्यामि हत्वा स्वजनमाहवे॥
न काङ्क्षे विजयं कृष्ण न च राज्यं सुखानि च।
किं नो राज्येन गोविन्द किं भोगैर्जीवितेन वा॥

हे केशव! लक्षणों को भी विपरीत ही देखता हूँ तथा युद्ध में अपने कुल को मारकर कल्याण भी नहीं देखता। मैं विजय को नहीं चाहता और राज्य तथा सुखों को भी नहीं चाहता। हे गोविन्द हमें राज्य से, भोगों से अथवा जीवन से क्या प्रयोजन? (गीता 1.31 एवं 32)

अर्जुन अपनी कारुणिक स्थिति में अन्ततः यह कहकर बैठ जाते हैं—यदि मुझ शस्त्ररहित न सामना करने वाले को शस्त्रधारी धृतराष्ट्र के पुत्र रण में मारें तो वह मारना भी मेरे लिये अति कल्याणकारक होगा—

यदि मामप्रतीकारमशस्त्रं शस्त्रपाणयः।
धार्तराष्ट्रा रणे हन्युस्तन्मे क्षेमतरं भवेत्॥

(वही श्लो. 46)

श्रीकृष्ण अर्जुन की स्थिति से द्रवीभूत नहीं होते, वरन् आश्चर्य के साथ उनमें नेहभरा क्रोध भी उत्पन्न होता है। उनकी उक्ति है—

कुतस्त्वा कश्मलमिदं विषमे समुपस्थितम्।
अनार्यजुष्टमस्वर्ग्यमकीर्तिकरमर्जुन।।
क्लैव्यं मा स्म गमः पार्थ नैतत्त्वय्युपपद्यते।
क्षुद्रं हृदयदौर्बल्यं त्यक्तोत्तिष्ठ परंतप।।

(गी. 2.2 एवं 3)

अर्जुन की स्थिति किंकर्तव्यविमूढ़-सी है। वे धर्म और कर्म के समन्वय को नहीं समझ पाते। धर्म के नाम पर कर्म से विमुख हो रहे हैं। गीतारूप श्रीकृष्ण-अर्जुन का संवाद वस्तुतः धर्म-कर्म की, देही-देह की समन्विति का स्पष्टीकरण है। 'धर्म' मनः सम्बद्ध क्रिया है; और, वह श्रीकृष्ण रूप है। 'कर्म' निमित्तकारक है; और वह अर्जुन रूप है। दोनों की समन्विति में ही विजय की प्राप्ति निहित है। संजय की उक्ति है—

यत्र योगेश्वरः कृष्णो यत्र पार्थो धनुर्धरः।
तत्र श्रीर्विजयो भूतिर्ध्रुवा नीतिर्मतिर्मम।।

(गी. 18.78)

जहाँ योगेश्वर श्रीकृष्ण हैं और जहाँ धनुर्धर अर्जुन हिं वहीं श्री, विजय, विभूति और अचल नीति है ऐसा मेरा मत है।

गीता के श्रीकृष्ण सारथी हैं। वे योद्धा नहीं। वे रथ के संचालन के माध्यम से मनोसंयम रूप धर्म के मूर्तरूप हैं। वे कारकरूप से युद्ध में भाग नहीं लेते, भाग ले भी नहीं सकते। वे क्रियारूप हैं, जिसे कार्यकारी होने के लिये निमित्तरूप शरीर की अपेक्षा है। नररूप अर्जुन वही अपेक्षित कार्यकारी शरीर हैं, जिसके माध्यम से श्रीकृष्ण रूप क्रियाशक्ति कार्यकारी सिद्ध होते हैं। श्रीकृष्ण कहते भी हैं—'निमित्तमात्रं भव सव्यसाचिन्।।' हे सव्यसाचिन्! तू तो केवल निमित्तमात्र ही हो जा। (गी. 11.33 उत्तरांश)

अर्जुन भी जब श्रीकृष्ण के क्रियापुरुष रूप को जान जाते हैं वे श्रीकृष्ण के उसी क्रियारूप विराट पुरुष को देखना चाहते हैं—'द्रष्टुमिच्छामि ते रूपमैश्वरं पुरुषोत्तम।।' (गी. 11.3 उत्तरांश), 'ततो मे त्वं दर्शयात्मानमव्ययम्।।' (वही, शल. 4 उत्तरांश) और, श्रीकृष्ण स्पष्ट कहते हैं—

न तु मां शक्यसे द्रष्टुमनेनैव स्वचक्षुषा।
दिव्यं ददामि ते चक्षुः पश्य मे योगमैश्वरम्।।

(गी. 11.8)

स्पष्ट है, गीता के श्रीकृष्ण अपने को 'धृ + मन्' रूप धर्म (दमो धर्मः सनातनः) के द्वारा ही देखे जाने योग्य समझते हैं। वस्तुतः क्रियाशक्ति ही अव्यक्त (असत्) निर्गुण और अव्यय हो सकता है; और क्रिया-दृष्टि से देखा जा सकता है।

वस्तुतः आर्ष दर्शन में सम्पूर्ण ब्रह्माण्ड ही शक्तिरूप है। पदार्थ या द्रव्य शक्ति का ही संचित रूप है। शक्ति और द्रव्य परस्पर रूपान्तरणीय हैं। पदार्थ या द्रव्य वस्तुतः कार्यकारी शक्ति है। शुद्ध शक्ति स्वयं में कार्यकारी नहीं होती। सृष्टि का हर कण, द्रव्यात्मक होता है। फलतः वह हर पल कार्य में लगा रहता है। गीता की उक्ति है— **'न हि कश्चित्क्षणमपि जातु तिष्ठत्यकर्मकृत्त'** कोई भी किसी भी क्षण बिना कर्म किये नहीं रहता। (गी. 3.5)

वस्तुतः स्थूल पदार्थीय सृष्टि को आर्ष दर्शन में स्थूल कार्य-जगत् कहा गया है। कार्य में 'कारण' व्याप्तिरूप से सन्निहित रहता है। कार्य अपने-आपमें क्रिया और कारकत्व की समन्विति है। इस तरह कारक वस्तुतः कार्यकारी अस्तित्व का निरूपक है। दूसरे शब्दों में कारक वस्तुतः क्रिया का ही कार्यकारी स्वरूप है। ध्यातव्य है कि कारक एकाकी नहीं, वरन् क्रिया की कार्यकारिता के अनुरूप अपने रूप (संस्कृत में छह और हिन्दी में आठ) है। 'कारण' की अव्यक्तता कारण को अभावित सिद्ध कर जाता है।

यहाँ अगर हम व्याकरण की ओर ध्यान दें तो स्थिति को इसके विपरीत वर्णित पाते हैं। व्याकरण, वस्तुतः शास्त्ररूप से वर्णित है। शास्त्र 'कारण' की अव्यक्तावस्था को प्रश्रय नहीं देता। वह मात्र कार्य की कार्यकारिता की शास्त्रविध परीक्षण करता है, कारणविध नहीं। फलतः शास्त्र की प्रक्रिया और परिणाम सार्वभौम नहीं भी होते। वैज्ञानिक या भारतीय अवधारणाओं की यह दुःखद स्थिति तभी समाप्त हो सकती है, जब वह कार्य का परीक्षण उसके कारण के आधार पर करें। टुकड़ों में परीक्षित यथार्थ देश-काल-स्थिति के बन्धन में ही बंधा रह जाता है। 'कारण' के आधार पर किया गया परीक्षण कार्य की सार्वभौम व्याख्या देता है। आर्ष दर्शन की अवधारणाएँ इस रूप में ही सार्वभौम या वैश्विक (global) सिद्ध होती हैं। तर्क और संशय शास्त्र के उपकरण-स्वरूप हैं। शास्त्रों के नियम कार्य विस्तारिता की प्रक्रिया के लिये बनते हैं। वहाँ 'कारण' की अव्यक्तता अपने लिये आनुमानिक अभिधारणा (hypothesis) की ही अपेक्षा कर सकती है। अनुमान शास्त्र के लिये अरूचिकर होता है।

कार्य की अभिव्यक्ति में नियमों की कार्यकारी स्थिति सम्पुष्ट होती है। पदार्थ शक्ति अपने सूक्ष्मतम रूप में शक्त्यात्मक रूप धारण कर लेती है। मौलिक कण (fundamental particles) या प्राथमिक कण (elementary particles) अपनी आधुनिक स्थिति में 'क्वार्क' (quark) रूप में संज्ञापित हैं, किन्तु 'क्वार्क' को भी अब प्राथमिक या मौलिक

कण नहीं माना जाता। स्पष्ट है, पदार्थ-शक्ति (material energy) 'क्वार्क' से भी आगे विभाज्य या विखण्डनीय है।

सूक्ष्मता पदार्थ की शक्तिगतता की परिचायिका है। दूसरे शब्दों में, शक्ति की कार्यकारी शक्त्यात्मकता पदार्थ के कार्यकारीरूप की परतम सूक्ष्मता से निरूपित होती है। स्पष्ट हो कि शक्ति अपनी कार्यकारी विस्तारिता में समन्वयात्मकरूप से कार्यशील होती है। समन्वय की इस प्रक्रिया में समन्वयी अवयव वैद्युतिक आवेश (ऋण और धन) के रूप में कार्यशाली होते हैं। किन्तु प्रालयिक अवस्था में शक्ति जब प्रतिबन्धित होती है प्राथमिक या मौलिक कण अपने प्रतिरूप प्रतिकणों (anti particles) द्वारा आत्मसातित (annihilated) हो जाते हैं। प्रतिबन्धित शक्ति कार्यकारी नहीं होती, यह एक तथ्य है।

इस तरह सृष्टि अपने रचना-काल में कार्यकारी शक्ति का विस्तार है और प्रालयिक काल (प्रलय-काल) में प्रतिबन्धित शक्ति है। प्रतिबन्धित स्थिति में क्रियाशक्ति अपने-आपमें सिमटी होती है। ऋग्वेद इसे ही **'आनीदवांत स्वधया तदेकं'** (नासदीय सूक्त) के रूप में देखता है।

स्पष्ट है कि आर्ष दर्शन की दृष्टि में सम्पूर्ण ब्रह्माण्ड शक्तिरूप है, जिसकी रचना का प्रारम्भ शक्ति की शक्त्यात्मक कार्यशीलता से और अन्त शक्ति के पदार्थीयरूप की विघटनशीलता से होता है। रचना और विघटन दोनों ही रूपों में कार्य का ही निष्पादन होता है। इस कार्य-निष्पादन में क्रिया-कारित्व की समन्वितिरूप कारक ही कार्यशील होता है। दूसरे शब्दों में कार्य से ही कार्य का रचनात्मक विस्तार होता है और कार्य से कार्य का शक्त्यात्मक रूपान्तरण होता है। आर्ष दर्शन में 'विनाश' की अवधारणा नहीं, बल्कि, रूपान्तरण की अवधारणा है।

'क्रिया' या 'शक्ति' हर कार्य का कारण सिद्ध होती है। 'क्रिया' या 'शक्ति' का विनाश कभी नहीं होता, वह अव्यक्त भाव से प्रलयकाल में भी अस्तित्वमान् रहती है। प्रलय वस्तुतः क्रियाशक्ति की प्रतिबन्धितावस्था का नाम है। इस अवस्था में क्रियाशक्ति कार्यशील नहीं हो पाती। इसका स्पष्ट अर्थ है कि वहाँ कारकत्व का अभाव होता है या क्रिया अपने कारकत्वरूप को भी अपने में आत्मसात् किये होती है। दर्शन का प्रारम्भ इसी प्रतिबन्धित क्रिया की दृष्टिगोचरता से होता है, जिसे कोई भी शास्त्र प्रश्रय नहीं देता; क्योंकि वह इस प्रतिबन्धित क्रिया के क्रिया-क्रिलाप को नहीं देख पाता। वस्तुतः क्रिया-दृष्टि (**द्रष्टा पश्यति हि क्रियाः**) ही क्रियाशक्ति की क्रियाशीलता को देख सकती है। दूसरे शब्दों में क्रिया के द्रष्टा का स्वरूप भी क्रियारूप ही होता है अर्थात् **'क्रिया पश्यति हि क्रियाः'**।

आर्ष दर्शन इस क्रियारूप द्रष्टा अर्थात् कारक को 'मन' के रूप में निरूपित करता है। यह जितना ज्ञानात्मक है उतना ही कर्मात्मक भी। यही कारण है कि शरीररूपी दुर्ग में

स्थित मनोरूप वह कार्यकारी शक्त्यात्मक चेतन पुरुषरूप है, जो शरीर को संवेदनशील तथा स्वचालित बनाये रखता है। चेतनात्मक मनोमय यह पुरुष वस्तुतः संयमित ऐन्द्रियक समष्टि, मानसिक (मस्तिष्कीय) धृति और वैद्युतिक प्रवाह की कहानी है। यहाँ यह स्पष्ट होता है कि 'धर्म' ही वस्तुतः वस्तु का वस्तुत्व और व्यक्ति का व्यक्तित्व है। यही वस्तु की विधायक आन्तरिक वृत्ति है। यही वस्तु में उसकी आत्मा है। यह आत्मा ही वस्तु में ब्रह्मरूप है। यह ब्रह्म ही कार्यकारी क्रियाशक्ति है, जो देवरूप से ऐन्द्रियक क्रियाओं को कार्यरूप देता है।

यहाँ हम वैदिकों को बहुदेववादी होने के आरोप से भी विमुक्ति मिलती देखते हैं। हर देवता वस्तुतः ब्रह्मरूप है; क्योंकि हर देवता ब्रह्म-कर्म को ही कार्यान्वित करता है, और ब्रह्म का ही प्रतिनिधित्व करता है। देवरूप 'धर्म' भी आत्मपुरुष से अलग नहीं। ब्रह्म, आत्मा, धर्म, देवता आदि वस्तुतः कार्यकारी क्रियाशक्तिरूप 'पुरुष' ही है। 'पुरुष' इसलिये **'पुरुषो वाव सुकृतम्'** कि क्रिया अपने कार्यकारी रूप में सशरीरं होती है। और, यह शरीर भी अपने कार्यकारी रूप में आवयविक होता है। यह शरीर दुर्गवत सिद्ध होता है, जिसमें सभी क्रियात्मकता या कार्यनिर्वाहक शक्तियाँ कार्यशील होने में समर्थ होती हैं। इसलिए की पुरुष को सुकृत कहा गया है।

'ब्रह्म' मन-मानव का परतमरूप और 'धर्म' मन-मानव का द्रष्टा-विज्ञातारूप है। यह अपने विधायक रूप में वस्तु के कार्यकारी व्यापार का वह पारमार्थिक विधान प्रस्तुत करता है, जिसे 'नीति' की संज्ञा दी गयी है। उसके सहचर उसे नीति निर्धारक के रूप में प्रतिष्ठित करते हैं। स्थान-भेद और कार्य-भेद के कारण यह धर्म (धृ + मन्) ही मति (मन् + क्तिन्), आत्मा (अत + मनिन्) और ब्रह्मन् (बृंह् + मनिन्) कहलाता है। कार्यकारी पुरुष के चेतनात्मक मानचित्र (neurological map) को देखकर ही हम उसके मनोविज्ञान के कार्यकारीरूप को समझने का प्रयास करते हैं। ज्ञान-कर्म का हेतु यह चेतनात्मक पुरुष शारीरिक हर क्रिया-कलाप का नियन्ता है।

ज्ञानमय कर्म का हेतुक यह मानव-शरीर वस्तुतः यज्ञ का निरूपक है। ज्ञानमय कर्म का यह अधिकारी पुरुष ही विष्णुरूप यज्ञ है। **'यज्ञः वै विष्णुः'**। विष्णुरूप में श्रीकृष्ण ही वह यज्ञपुरुष हैं, जिनकी कार्यकारिता के लिये अर्जुनरूप कार्यपुरुष निमित्त बनते हैं। श्रीकृष्ण को नारायणरूप क्रियापुरुष और अर्जुन को उनका नररूप कार्यकारी पुरुष कहा गया है। नर-नारायण के समन्वय में ही पूर्ण पुरुष का कार्यकारीरूप हमारे सामने आता है।

स्पष्ट है कि दार्शनिकरूप में हम क्रिया और कर्म को कार्य का पर्याय नहीं मान सकते। 'क्रिया' वह शक्ति है, जो मन् से समन्वित हो कर्मरूप कारक बनता है और किसी क्रिया बिन्दु (Point of application) पर क्रियाशील होकर कार्यरूप से परिणामित होता है। भौतिकी या अन्य कोई भी शास्त्र इसी कार्य (work) को महत्त्व देता है। 'भौतिकी' कार्य

को इस रूप में परिभाषित करती है—'बल द्वारा या बल के विपरीत कार्य तभी किया हुआ माना जायेगा जबकि बल का लगाव (क्रियात्मक) बिन्दु (Point of Application) बल की दिशा या उसके विपरीत चले। बल की दिशा में लगाव बिन्दु के स्थानान्तरण और बल को गुणा कर (multiply) कार्य का मान निकाला जाता है। (Work is said to be done by or against a force when its point of application moves in or opposite to the direction of the force and measured by the product of the force and the displacement of the point of application in the direction of the force).

स्पष्ट है कि 'कार्य' (work) वस्तुतः शक्त्यात्मक कर्म का परिणाम या विस्तार है। 'कर्म' कारक तत्त्व है और 'कार्य' (work) क्रिया-कारित्व की समन्विति का कार्यकारी परिणाम। क्रिया-कारित्व की समन्विति का कार्यकारीरूप ही कारक है। 'कारक' की परिभाषा क्रिया और क्रिया के कारित्वरूप की समन्विति के रूप में ही होती है। कारक की व्याख्या क्रियाजनकत्व द्वारा नहीं हो पाती। व्याकरण शास्त्र कारक को इस तरह परिभाषित करता है—**'साक्षात् क्रियाजनकत्वं कारकत्त्वम्'** (क्रिया का जो साक्षात् जनक हो, उसे कारक कहते हैं।) वस्तुतः 'क्रिया' कारकत्व के बिना और कारकत्व क्रिया के बिना कार्यकारी नहीं हो सकता।

'कारक' वस्तुतः क्रिया का जनक नहीं, वरन् स्वयं क्रिया और क्रिया के ही कारित्व या कारकत्वरूप की समन्विति है। शक्तिरूप होने से क्रिया का रूपपरिवर्तन होता है या हो सकता है। कारित्व या कारकत्व वस्तुतः क्रिया का ही वह रूपान्तरण है ज़िसकी समन्विति में क्रिया कार्यरूप धारण कर कार्यविस्तारक 'कारक' का रूप लेता है। उसका यह रूप शक्ति-शक्त की समन्वितिरूप शक्तिमान् के रूप में व्याख्यायित होता है। **'शक्त्या विरहितः शक्तः शिवः कर्तुं न किञ्चन।'** आर्ष दर्शन स्पष्टतः सृष्टि की रचना को, इस आधार पर ही, तीन स्तरों पर देखता है—'कारण' (प्रतिबन्धित क्रिया); यह सूक्ष्मतम होता है। सूक्ष्म कारणजगत्; यह क्रिया की अप्रतिबन्धितावस्था होती है; और वह कारित्वरूप लेती है। फिर अपने ही इस कारित्वरूप से समन्वित हो वह कार्यविस्तारकरूप कारक बनती है। इस रूप में ही आदि कारकरूप कार्यविस्तारक को 'स्वयम्भू' कहा गया है। क्रिया अपने ही कारित्वरूप से समन्वित हो कार्यविस्तारक शिवरूप शक्तिमान बनता है। शैव इस रूप में ही सृष्टि को शिव (नटराज) का नर्तन मानते हैं; 'शाक्त' इसी रूप में शक्ति को सृष्टि की रचना का मूल कारण मानते हैं।

एवं युवतयः सद्यः पुरुषत्वं प्रपेदिरे।
चक्षुष्मन्तो नु पश्यन्ति नेतरेऽतद्विदो जनाः॥
महालक्ष्मीर्महाराज सर्वसत्त्वमयीश्वरी।
निराकारा च साकारा सैव नानाभिधानभृत॥

(प्राधानिक रहस्य 25 एवं 30 दुर्गा सप्तशती)

अर्थात् इस प्रकार तीनों युवतियाँ ही तत्काल पुरुषरूप को प्राप्त हुई। इस बात को ज्ञान चक्षु वाले लोग ही देखते हैं, दूसरे अज्ञानी जन इस रहस्य को नहीं देख पाते। महाराज! महालक्ष्मी ही सर्वसत्त्वमयी तथा सब सत्त्वों की अधीश्वरी हैं। वे ही निराकार और साकाररूप में रहकर नाना प्रकार के नाम धारण करती हैं।

आगमशास्त्र (योगकुण्डलिन्युपनिषद्) इसे ही इस प्रकार अभिव्यक्त करता है—

सर्वदेवमयी देवी सर्वमन्त्रमयी शिवा।
सर्वमन्त्रमयी साक्षात् सूक्ष्मात् सूक्ष्मतरा विभुः।।
त्रिधामजननी देवी शब्दब्रह्मस्वरूपिणी।

इस तरह, 'शक्ति' अपने प्रतिबन्धितरूप में **'आनीदवातं स्वधया तदेकं'** के रूप में होती है और कार्यकारीरूप में अपने ही रूपान्तरण और समन्वयन में सर्वदेवमयी हो जाती है। सर्वदेवमयीरूप में वह सबकी कार्यनिर्वाहक शक्ति हैं; सर्वमन्त्रमयीरूप में ज्ञानप्रदीप्त ज्योति है। इस मन्त्रमयी रूप में ही वह सर्वसत्त्वमयी है। 'सत्त्वमय' वस्तुतः मनोमयता का निरूपक है। देवत्व या मनोमयता का प्रकाशन तत्त्वमयता से ही सम्भव है। 'तत्त्व' (तत् + त्वत् अथवा तन + क्विप, तुक्, पृषो.) वस्तुतः कार्य विस्तारक शक्ति का निरूपक है। तत्व में क्रियारूप तत् और कारित्व रूप 'त्वत्' (तु + अत्) अर्थात् तत्वत दोनों साथ होते हैं। इस तरह 'तत्त्व' वस्तुतः कार्यकारी अस्तित्व है। यह तत्त्व अपने सूक्ष्मतमरूप में भी कार्यकारी होता है। वह तत्व रूप अपनी मनोमयता में ज्ञान (सत्त्व) और कर्म दोनों का कारण है। 'क्रिया' की अदर्शिता उसे संर्वजनसंवेद्य नहीं रहने देती। जो 'क्रिया' के प्रति संवेद्य होते हैं, वे ही ज्ञानी होते हैं। आर्ष दर्शन में क्रियाशक्ति को हम तीन स्तरों में व्याख्यायित देखते हैं—प्रतिबन्धित क्रियाशक्ति, कार्यकारी क्रियाशक्ति और कार्यविस्तारक क्रियाशक्ति। प्रतिबन्धित क्रियाशक्ति में कार्यविस्तारक क्षमता प्रतिबन्धित रहती है। उसमें कार्यविस्तारक क्षमता तब आती है जब वह अपने ही रूपान्तरितरूप अर्थात् कारकत्व से समन्वित होती है। कारकत्व से समन्वित क्रियाशक्ति कार्यकारी क्रियाशक्ति अर्थात् कारकरूप धारण करती है। शास्त्र इसी तीसरे कार्यकारी क्रियाशक्ति को अपने अध्ययन का विषय मानते हैं। इसके विपरीत 'दर्शन' क्रिया के हर रूप को देखता है। आर्ष दर्शन में 'द्रष्टा' का यही महत्त्व है—**'द्रष्टा पश्यति हि क्रियाः'**

क्रियाशक्ति की कार्यकारिता का ज्ञान ऐन्द्रियक प्रत्यक्ष का विषय नहीं बनता वरन्, धर्म, (धृ + मन्), मति (मन् + क्तिन्), आत्मा (अत् + मनिन्) और ब्रह्म (बृंह् + मनिन्) का विषय बनता है, जहाँ सत्त्वरूप 'मन' तत्त्वरूप 'मन' को प्रत्यक्ष करता है। 'क्रिया पश्यति हि क्रियाः।'

जीवधारी अर्थात् चेतन की चिद् शक्ति ही उसकी द्रष्टृ-शक्ति है, सत्-शक्ति ही कर्तृ

शक्ति। इस तरह सत् और चित् का समन्वित ही कार्यकारीरूप 'सच्चित' ही आनन्द का आगार या 'घन' होता है। कार्य की सिद्धि ही आनन्दरूप मुक्तावस्था है।

'क्रिया' वस्तुतः 'कार्य' का कारण है। आधुनिक भौतिकी क्रियाशक्ति की उपर्युक्त स्थिति को कार्य (work), शक्ति (energy) और सामर्थ्य (Power) के रूप में देखती है। ध्यातव्य है कि अन्य शास्त्रों की तरह भौतिक शास्त्र (भौतिकी) भी प्रतिबन्धित क्रियाशक्ति को अपने अध्ययन का विषय नहीं बनाती। फलतः भारतीय दर्शन को रहस्यमय आध्यात्मिक और लोकेतर ऐश्वर्य का अलौकिक अध्ययन मान लिया जाता है। यही कारण है कि आज के वैषयिक विज्ञानवेत्ता ईश्वरीय सत्ता को प्रत्यक्षतः देखने-दिखाने की जिद्द पर उतर आते हैं। इतना ही नहीं अपने सांशयिक तर्कणा में 'फेथ' (Faith) एवं 'विलीफ' (Belief) जैसे शब्दों को भी संशयपरक बना जाते हैं। ये अंग्रेजीदाँ व्यक्ति न तो 'विज्ञान' के वास्तविक अर्थ को जानते हैं और न दर्शन के अर्थ को। वे स्वयं अंग्रेजी के इन शब्दों के साथ 'रिलिजन' (religion) के अर्थ को भी नहीं जानते, संस्कृत वाङ्मय के शब्दों की बात तो दूर रही।

वस्तुतः अध्यात्म कार्यकारी शरीर अर्थात् जीवन की सम्पूर्ण क्रियात्मक पहलू का अध्ययन और उसके पारमार्थिक उपयोग का विज्ञान है। इस तरह वह मात्र शास्त्र या विज्ञान नहीं, वरन् पारमार्थिक सत्य के अनुसन्धान और उस पारमार्थिक सत्य के पारमार्थिक उपयोग का विज्ञान है। ब्रह्म सूत्र के शाङ्करीय 'शारीरक भाष्य' को इसी वैज्ञानिक दृष्टिकोण से अध्ययन करना अपेक्षित है।

इस तरह हम 'क्रियाशक्ति' को 'कर्म' या 'कार्य' का रूप नहीं दे सकते। 'क्रिया' शक्ति है, 'कर्म' कारकरूप होने से सामर्थ्य (Power) है : और 'कार्य' (work) वस्तुतः क्रिया-कारित्व की समन्वितिरूप कार्यविस्तारक कार्यशक्ति है। भौतिकी में शक्ति (energy) कारकबल (क्रिया + कारित्व बल) का निरूपक है। इस शक्ति का उपयोग ही कार्य को परिणामित करता है। सामर्थ्य (Power) वस्तुतः इकाई समय में अभिकर्ता द्वारा किया हुआ कार्य है। इस तरह 'कार्य' की गणना सामर्थ्य और कार्य सम्पन्न होने में लगे समय के गुणनफल के रूप में होती है। समझने के लिये :

$$\text{सामर्थ्य} = \frac{\text{पूर्ण कार्य}}{\text{समय}};$$

और कार्य = सामर्थ्य × समय। आर्ष दर्शन का यह वैज्ञानिक आधार उसके आध्यात्मिक परिणाम को सार्वकालिक और सार्वभौमिक सत्यरूप देता है।

इस तरह श्रीकृष्ण जब 'कर्मण्येवाधिकारस्ते' की घोषणा करते हैं तब वह अर्जुन को 'कर्म' का विज्ञान ही समझा रहे होते हैं।

संज्ञा के जिस रूप पर क्रिया के व्यापार का फल पड़ता है, उसे कर्म कहते हैं। क्रिया का व्यापार ही पारिणामिक होता है। इस तरह क्रिया स्वयं में कार्य का कारण है, स्वयं कार्य नहीं। वैसे कार्य ही कार्य को परिणामित करता है के तथ्य के अनुसार कार्यकारी क्रिया वस्तुतः स्वयं में क्रिया-कारित्व की समन्विति होने से शक्त्यात्मक कार्यरूप ही है। क्रिया की कर्मात्मक कार्यान्विति कार्य को परिणामित करती है। वस्तुतः 'कारण' कार्य में अलिप्तरूप में रहता है; क्योंकि कार्यरूप में वहाँ जो कुछ होता है, क्रिया अलिप्त-सी द्रष्टृ-कर्तृ के रूप में समवायीरूप से व्याप्त रहती है। ब्रह्मरूप कार्यकारी परतम शक्ति का चौथा पाद इससे भिन्न कुछ दूसरा नहीं। ऐतरेय उपनिषद् क्रियाशक्ति की इस अलिप्तता की स्थिति की व्याख्या इस रूप में करती है—**'स ईक्षत कथं न्विदं मदृते स्यादिति'** (ऐतरेयो प. 1.3.11) और इस प्रश्न का उत्तर होता है कि वह सीमान्त को चीरकर कार्य शरीर में प्रवेश कर जाता है—

स एतमेव सीमानं विदार्यैतया द्वारा प्रापद्यत। सैषा विदृतिर्नाम द्वास्तदेतन्नान्दनम्। तस्य त्रय आवसथास्त्रयःस्वप्ना, अयमावसथोऽयमावसथोऽयमावसथ इति।

(वही, मन्त्र 12)

उसके तीन 'आवसथः' (आश्रय) हैं— 'हृदय', 'परम धाम' और 'सम्पूर्ण ब्रह्माण्ड'।

'कर्म' शब्द की व्युत्पत्ति 'कृ + मनिन्' रूप में हुई है। 'कृ' का अर्थ है 'करना'। 'कृ' का मनःसम्बद्ध होना 'कर्म' को चैतनिक कार्य से सम्बद्ध करता है। मनिन्रूप में मन वस्तुतः, चैतनिक कारित्वरूप क्रियाशक्ति का निरूपक है। फलतः 'कर्म' का चैतनिकरूप कर्मेन्द्रियों द्वारा अभिव्यक्त या प्रकाशित होता है।

यहाँ मैं 'धर्म' शब्द पर भी संक्षिप्ततः विचार करने से अपने को रोक नहीं पा रही। 'धर्म' शब्द की व्युत्पत्ति 'धृ + मन्' रूप में हुई है। 'धृ' का अर्थ 'धारण' या 'नियन्त्रण करना' है। मन् यहाँ चेतनात्मक क्रिया है, जो वस्तुतः ऐन्द्रियक शक्ति की समष्टि से सम्बद्ध है। इसमें ज्ञानेन्द्रिय और कर्मेन्द्रिय दोनों के कार्यकलापों का सन्निवेश होता है। इस तरह धर्म सम्पूर्ण शारीरिक चेतना की नियन्त्रणात्मक कार्य से सम्बद्ध होता है। मन की उभयेन्द्रियता उसके चेतनात्मक शक्तितत्व में निहित होती है। वेद ने इसी रूप में सम्पूर्ण जीवन को अपने द्रष्टृत्व का विषय बनाया है और 'पूर्ण' को पारमार्थिक पूर्णता में देखा है। परम क्रिया को देखने के लिये क्रियारूप दिव्य चक्षु की ही अपेक्षा होती है। ज्ञानेन्द्रिय के स्तर पर 'धर्म' वही दिव्य चक्षु; और कर्मागतरूप में कार्यनिर्वाहकशक्ति रूप 'देवता' है। ध्यातव्य है कि धर्म देवता के सहचारीरूप उनके माता-पिता, पत्नि और पुत्र ऐसी ही देव-शक्तियाँ (कार्यकारी क्रियाशक्ति) हैं। सत्य, ब्रह्मचर्य, तप, इन्द्रिय संयम, दम, नियम, दान, क्षमा, शान्ति, लज्जा, अहिंसा, अकल्पना (निःसकल्पावस्था), बुद्धि, प्रज्ञा, दया, श्रद्धा, मेधा, सत्कृति, पञ्चयज्ञ, अङ्गों सहित वेद, सुश्रुषा, सरस्वती, अहिंसा इनके

सहचारी हैं। 'भाव' धर्म के पिता और 'दया' माता हैं। श्रद्धा, मैत्री, दया, शान्ति, तुष्टि, पुष्टि, क्रिया, उन्नति, बुद्धि, मेघा, तितिक्षा, ह्री, मूर्ति आदि धर्म की तेरह पत्नियाँ हैं। शम, काम और हर्ष एवं शुभ, प्रसाद, अभय, सुख, मुद, स्मय, योग, अर्थ, स्मृति, क्षेम और प्रश्रय भी धर्म के पुत्र कहे गये हैं। 'धर्म' को ब्रह्मा का मानसपुत्र कहा गया है और ब्रह्मा के दाहिने स्तन से उनकी उत्पत्ति कही गयी है—

स्तनं तु दक्षिणं भित्वा ब्रह्मणो नरविग्रहः।
निःसृतो भगवान् धर्मः सर्वलोकसुखावहः।।

प्रकारान्तरतः धर्म और कर्म की उपर्युक्त समन्वित स्थिति स्पष्टतः शारीरक (अध्यात्म) अर्थात् पारमार्थिक सत्य को ही प्रकाशित करती है। आर्ष दर्शन के प्रात्यक्षिक सत्य वस्तुतः विज्ञान-विधि की देन है; यह अपूर्व विधि की देन नहीं। गीता की समस्त व्याख्या वस्तुतः विज्ञानविधि पर आधारित है। फलतः इसके निर्णय सार्वभौम और सार्वकालिक हैं। गीता की स्पष्टोक्ति है—

अक्षरं ब्रह्म परमं स्वभावोऽध्यात्ममुच्यते।
भूतभावोद्भवकरो विसर्गः कर्मसंज्ञितः।।

(गी. 8.3)

परम अक्षर ब्रह्म है, स्वभाव अध्यात्म है और भूतभावोद्भवकर विसर्ग ही कर्म है।

और जब गीता कहती है—

कर्मण्येवाधिकारस्तेत मा फलेषु कदाचन।
मा कर्मफलहेतुर्भूमा ते सङ्गोऽस्त्वकर्मणि।।

(गी. 8.3)

तब वह कहीं से भी न तो अवैज्ञानिक होती है और न ही पारमार्थिक विज्ञान या परमार्थ-भाव को छोड़ती है। आर्ष दर्शन 'मन और शरीर के समन्वय' की पारमार्थिक अभिव्यक्ति और व्याख्या 'धर्म-कर्म की समन्विति' में ही देखती है। 'विद्या' से धर्म (ज्ञान) और 'अविद्या' से कर्म को निरूपित करती ईशावास्योपनिषद् तब आर्ष दर्शन के इसी रूप का प्रदर्शन करती है, जब वह कहती है—

विद्यां चाविद्यां च यस्तद् वेदोभयं सह।
अविद्यया मृत्युं तीर्त्वा विद्ययामृतमश्नुते।।

(ईशा. 11)

विज्ञानमय ज्ञान और विज्ञानमय कर्म दोनों की समन्विति पारमार्थिक अमरता प्रदान

करती है। अमरता वस्तुतः पारमार्थिक जीवन की प्राप्ति है। यही मोक्ष है। सच्चिदानन्द की प्राप्ति इसी पारमार्थिक जीवन की प्राप्ति है।

स्पष्ट है कि 'कर्म' वस्तुतः क्रिया की कार्यात्मक अपेक्षा को पूर्ण करता है। दूसरे शब्दों में किसी भी कार्य को परिणामित होने के लिये कार्य की प्रकृति और क्रिया की कार्यकारिता की सम्यक् अनुरूपता अपेक्षित है। 'ज्ञान' इसी तथ्य को देख-समझकर कार्य की पूर्णता में सहायक होता है। भौतिक शक्ति अपनी क्रियाशीलता में कारणरूप से कार्यकारी होती है। वह अपनी प्रतिबन्धिता अर्थात् कारित्वविहीनावस्था में निष्कर्मणा शान्त रहती है और सकर्मणा कारित्वरूप धारण करते और उससे समन्वित होते हुए कार्यविस्तारक कर्म को अपनाती है। क्रिया की कार्यकारी दिशा कार्य को निर्धारित करती है। कार्य का यह निर्धारण काल के अधीन है; और, यह काल निश्चय ही आज के समय (time) की अवधारणा से अलग एक शक्त्यात्मक स्थिति समय की चतुर्विमीयता का निरूपक रहा होगा, जिसमें चतुर्विमीय जागतिक सृष्टि का विकास सम्भव हुआ होगा। गीता के श्रीकृष्ण का उद्घोष है—'**अहमेवाक्ष्यः कालो धाताहं विश्वतोमुखः॥**' (10.32) फिर आगे भी वे कहते हैं—'**कालोऽस्मि लोकक्षयकृत्प्रवृद्धो लोकान्समाहर्तुमिह प्रवृत्तः॥**' (11.32) अर्थात् अक्षय काल अर्थात् काल का भी महाकाल और विश्वतोमुखरूप से सबका पालक-पोषक-धारक भी मैं ही हूँ। 'इस समय लोकों को नष्ट करने के लिये प्रवृत्त मैं लोकों का नाश करने वाला प्रवृद्ध कालरूप हूँ।'

गीता का यह प्रवृद्ध काल अर्थात् महाकाल निश्चय ही आज की अवधारणा का समय (time) नहीं होगा। स्थिति (स्थान)-समय का शक्त्यात्मकरूप अपने निर्माणकारी विस्तार और विनाशकारी प्रतिबन्धन की दशा में क्रमशः शक्ति का पदार्थीय विस्तारण और पदार्थीय विस्तार का शक्त्यात्मक रूपान्तरण सिद्ध होता है। आधुनिक विज्ञान के ब्लैक होल की अवधारणा की झलक भले ही यहाँ न मिले, किन्तु प्रकारान्तरतः सिद्धान्त की झलक तो मिलती ही है। श्रीकृष्ण की इस उक्ति को देखें—

एतद्योनीनि भूतानि सर्वाणीत्युपधारय।
अहं कृत्स्नस्य जगतः प्रभवः प्रलयस्थता॥

(गी. 7.6)

अर्थात् ऐसा समझ कि सम्पूर्ण भूत इन दोनों प्रकृतियों से ही उत्पत्तिवाले हैं और मैं सम्पूर्ण जगत् का उत्पत्ति एवं प्रलयरूप हूँ। स्पष्ट है कि श्रीकृष्ण अपने क्रिया-कारित्व समन्वय में सर्वत्र व्याप्त हैं। हर कण, अपने कार्यरूप में क्रिया-कारित्व की ही समन्विति है। संरचनात्मक जटिलता वस्तुतः क्रिया-कारित्व की अनन्तरूपता का परिणाम है। वस्तुतः वस्तु इन्हीं कारणों से 'अनन्तधर्मकम्' कहा जाता है।

'अनन्त धर्मकं' वस्तु का क्रिया-कलाप वस्तुतः उसके आवयविक भौतिकी में निहित है। चैतनिक अवयव भौतिकी के नियमों को जटिल बना जाते हैं। चैतनिक जटिलता की समझ स्वयं चेतन की ज्ञानात्मक सीमा में सीमित हो जाती है। विज्ञानात्मक सोच और औपकरणिक विकास भौतिकी की समझ को वृद्ध करने का उपाय है। प्रचलित तात्त्विक और ज्ञानात्मक मीमांसा वस्तुतः मीमांसक की सीमित क्षमता का प्रदर्शन है। राजनीति उसे और जटिल बना देती है। दर्शन और विज्ञान के समन्वय से दूर भागते आज के मीमांसक दार्शनिक और वैज्ञानिक भी इस जटिलता को सुलझा पाने में अक्षम से सिद्ध हो जाते हैं। ऐसे में यह देखना सुखद प्रतीत होता है कि दर्शन और विज्ञान की समन्विति में पारिणामिक भौतिकीय सृष्टि की जटिलताओं को सुलझा सकने की क्षमता है। हाँ, यह सत्य है कि मात्र भौतिकी या मात्र चैतनिक नियमों-अवधारणाओं से समस्याओं का हल नहीं मिलने वाला। शक्ति का पदार्थीय और शक्त्यात्मकरूप जब अद्वैतपरक शक्ति के ही रूप हैं और दोनों की समन्विति से ही सृष्टि सृष्टिगत होती है तो वैज्ञानिक सोच और वैज्ञानिक औपकरणिक विकास में भौतिक शक्ति और चैतनिक अवयवों के समन्वय पर भी हमें गम्भीरता से विचार करना होगा। चैतनिक भौतिकी के ज्ञान और चैतनिक भौतिकीय उपकरणों के विकास में चैतनिक नियमों के ज्ञान को वृद्ध किये जाने की अपेक्षा आज अनिवार्य है।

विज्ञान वस्तु का अध्ययन-परीक्षण टुकड़ों में करता है। दर्शन इसके उलट वस्तुस्थिति का अध्ययन उसकी पूर्णता में करने का प्रयास करता है। विज्ञान दर्शन के प्रति गम्भीर नहीं हो पाता; और दर्शन विज्ञान के प्रति उदासीन रहता हुआ मात्र अमूर्त (abstract) कारकरूप स्रष्टा को अपने विचारों के केन्द्र में रखे रह जाता है। क्रिया के महत्त्व को गौण करता दर्शन अपने सिद्धान्तों को ही संशयग्रस्त रहने को छोड़ देता है। जैसा कि हम जानते हैं, दर्शन और विज्ञान दोनों ही जीवन की वास्तविकता के अनुसंधान के साधन हैं। ऐसी स्थिति में दोनों का समन्वय ही जीवन की पूर्णता का ज्ञान देते हुए उस ज्ञानकी पारमार्थिक उपयोगिता को कार्यकारी बना सकता है।

जैसा कि हमने देखा भौतिक विज्ञान का विषय शक्ति का अध्ययन है। इस शक्ति का अध्ययन हर वैषयिक विज्ञान अपनी-अपनी अवधारणाओं के सन्दर्भ से करता है, किन्तु उसे प्राथमिकता नहीं दे पाता। यह शक्ति वस्तुतः शास्त्रगत होने पर गतिकी (Dynamics) और स्थैतिकी (Statics) का विषय बनता हुआ यान्त्रिकी (mechanics) का विषय बन जाता है। यही शक्ति दर्शन में प्रतिबन्धित हो प्रलय का कारण तथा रचनात्मक होकर सृष्टि की सृष्टि का कारण होता है। वस्तुगत सम्पूर्ण सृष्टि वस्तुतः शक्तिरूप है, फिर भी हम शक्ति को गौण करते हुए अपनी सोच में वस्तु (materiality) को प्राथमिकता दिये देते हैं। तत्त्व अपनी परतम सूक्ष्मता में गति (प्रतिबन्धित या कार्यकारी) के सिवा अन्य कुछ नहीं। ऋग्वेद इस गति को 'सलिल' के रूप में देखता है।

तत्त्व अपनी मीमांसा आप नहीं करता। उसकी मीमांसा मीमांसक के अधीन होती है; और मीमांसक भी अपनी जानकारी की सीमा से बाहर नहीं निकल पाता। सामाजिक रीति-रिवाजों और अन्धविश्वास से ग्रस्त सामाजिक प्राणी के रूप में अपने पूर्वग्रहों के साथ एक वैज्ञानिक भी वैज्ञानिक तथ्यों को दृष्टिगत रखने के बदले उन्हें दृष्टि से ओझल कर देता है। उदाहरणतः वस्तु अपनी सूक्ष्म अवस्था में शक्तिगत और सूक्ष्मतम अवस्था में शक्तिरूप होती है। शक्तिगत अवस्था में वस्तु (तत्त्व) कणात्मक होती है। वैज्ञानिक इसे कण या पार्टिकल (particle) कहते हैं। मौलिक कण (fundamental particle) आज के सन्दर्भ में क्वार्करूप है। किन्तु, वैज्ञानिकों-विचारकों की दृष्टि में यह भी सूक्ष्मतम नहीं। भौतिक विज्ञान को इससे भी सूक्ष्म कण को खोजना होगा। जो भी हो, 'गति' इन मौलिक कणों का मौलिक गुण नहीं, और न ही 'गति' कोई अलग मौलिक तत्त्व है। वस्तुतः मौलिक कण (fundamental particle) स्वतः 'गति' है। ध्यातव्य है कि 'गति' की परिभाषा बदलती रही है। 'देशगत स्थानान्तरण' की परिभाषा को विकसित करते अरस्तू ने 'गति' को गुण और परिमाण सम्बन्धी परिवर्तनों के रूप में मान्यता प्रदान की। बाद में हिरॅक्लाइटस (Heraclitus) ने गतिशीलता को वस्तु का मौलिक गुण और इस तरह गति को सूक्ष्म तत्त्व कहा। 'गति' तत्त्वतः तत्त्व या द्रव्य का शक्त्यात्मकरूप है। तत्त्वतः गतिरूप में प्रकाश सबसे तेज है। नेत्र प्रकाश में तो देखता है, किन्तु न तो उसे और न ही उसकी गति को देखता है। गति का आकलन सूक्ष्म द्रष्टृत्व का विषय है, जो वैज्ञानिक (प्रायोगिक) विधि से ही सम्भव है। प्रकाशरूप गति अब तक द्रव्य का सूक्ष्मतमरूप माना गया है। आर्ष दर्शन ने इन्हें तेज के रूप में अवधारित क्रिया है। उदाहरणः पञ्च महाभूत और उनकी पञ्च तन्मात्राएँ।

पृथ्वी का 'गन्ध', जल का रस, अग्नि का रूप, वायु का स्पर्श और आकाश का शब्द। स्पष्ट है कि ये पाँच महाभूत अपनी-अपनी तन्मात्रारूप शक्त्यात्मक स्थिति से अलग नहीं; क्योंकि वे इनके कारणरूप हैं, और सब कार्यकारी हैं।

वैशेषिक दर्शन के अनुसार—पदार्थ की यथार्थ पहचान इन छह अवयवों से होती है—द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, विशेष और समवाय। (1.1.4)। पृथ्वी, जल, अग्नि, वायु और मन परिच्छिन्न अर्थात् एकदेशीय द्रव्य हैं; और, आकाश, काल, दिशा, आत्मा आदि चार व्यापक द्रव्य हैं। दूसरे शब्दों में द्रव्य नौ हैं (वही 1.1.5)। फिर, रूप, रस, गन्ध, स्पर्श, संख्या, परिणाम, पृथकत्व, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, बुद्धि, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, गुरुत्व, द्रव्यत्व, स्नेह, संस्कार, धर्म, अधर्म एवं शब्द आदि ये चौबीस गुण हैं। ये चौबीस गुण उपर्युक्त नौ द्रव्यों में रहते हैं। (वही 1.1.6)।

अब, पदार्थ के कर्म। वैशेषिक ने पदार्थों के पाँच कर्म कहे हैं। ये पाँच कर्म हैं—ऊपर जाना (उत्क्षेपण), नीचे गिरना (अवक्षेपण), सिकुड़ना (आकुंचन), फैलाना

(प्रसारण), चलना (गमन)। भाष्यकार ने इन्हें द्रव्य और ऐन्द्रियक अनुभव या द्रष्टृव्य से जोड़ा है। उत्क्षेपण को अग्निरूप द्रव्य और नेत्ररूप इन्द्रिय से; अवक्षेपण को जलरूप द्रव्य और जिह्वारूप इन्द्रिय से; आकुञ्चन पृथ्वीरूप द्रव्य और नासिकारूप इन्द्रिय (गन्ध) से; प्रसारण आकाशरूप द्रव्य और कानरूप इन्द्रिय से एवं गमन (चलना) वायुरूप द्रव्य और त्वचारूप इन्द्रिय से सम्बद्ध किया गया है। (वही 1.1.7)

यहाँ जो बात ध्यान देने की है वह यह कि वैशेषिक ने 'क्रिया' को महत्त्व न देकर उसके स्थान पर 'कर्म' को 'क्रिया' के रूप में रखा है। 'कर्म' वस्तुतः 'कारक' रूप है, क्रियारूप नहीं। 'कर्म' को क्रियारूप मानने से ही वैशेषिक का वैज्ञानिकरूप बनता मिटता है। 'क्रिया' को, कर्मरूप में ही सही, प्रश्रय मिलने से वैशेषिक अन्य दर्शन-सम्प्रदाय से थोड़ा भिन्न दिखता हुआ विज्ञान-सम्मत होता है; किन्तु 'कर्म' के 'कारकत्व' से उसकी 'क्रिया' गौण होती हुई कारक को महत्त्व दे जाती है। फलतः वैशषिक की वैज्ञानिकता समाप्त भी हो जाती है। कर्मात्मक अभिधारणा में वैशेषिक भी शास्त्रीयता का शिकार हो जाता है; क्योंकि उसका दर्शन भी क्रिया से नहीं, कार्य से प्रारम्भ होता है। कहना नहीं होगा कि कार्य की जटिलता को समझने के लिए 'क्रिया' को जानना होगा, अन्यथा उसकी व्याख्या ही अस्पष्ट और संशयग्रस्त हो जायेगी। ऐसा ही प्रायः हर आर्येतर दर्शन के साथ हुआ है। इसे हम वैशेषिक के साथ भी होता हुआ देख सकते हैं।

वैशेषिक में द्रव्य, गुण और कर्म को सामान्य की श्रेणी में रखा गया है। अपने द्रव्य को उन्होंने कारणद्रव्य और कार्यद्रव्य में विभेदित करते हुए कारणद्रव्य को नित्य और कार्यद्रव्य को अनित्य कहा है। इसी तरह 'गुण' और 'कर्म' को कारण और कार्यरूप में विभेदित करते हुए उन्हें भी क्रमशः नित्य और अनित्य माना है। गुण के सन्दर्भ में कारण-गुण को वैशेषिक ने नित्य-स्वाभाविक, तथा कार्यगुण को अनित्य-नैमित्तिक माना है।

'कर्म' को वैशेषिक ने नित्य नहीं माना है। **'कर्म कर्म साध्यते न विद्यते'** (1.1.11)। इस सूत्र से वैशेषिक ने कर्म से कर्म की उत्पत्ति नहीं मानी है। स्पष्ट है कि वैशेषिक की दृष्टि में 'कर्म' कार्य का साधन है। यहाँ 'कर्म' क्रिया न होकर कारक है और कारक में ही 'क्रिया' की निहिति मानी गयी है।

आर्येतर दर्शन की कठिनाई यहाँ उजागर होती है। वह यह है कि वे 'सत्' से अस्तित्वमान् का अर्थ लेते हैं और 'असत्' से 'अनस्तित्व' का। फलतः 'असत्' से 'सत्' के विकास या विस्तार या उत्पत्ति की तैत्तिरीयोपनिषदीय व्याख्या को न मानकर वे छान्दोग्योपनिषदीय व्याख्या अर्थात् सत् को ही सृष्टि का हेतुक मानते हैं। वे सत् और असत् को क्रमशः कारित्वरूप पदार्थमूलक अस्तित्व और क्रियामूलक तत्त्व नहीं मानते। जैसा कि हम अन्यत्र देख आये हैं, वस्तुतः 'क्रिया' (असत् या तत्) 'कारित्व' (सत्) के समन्वय से ही सत्य या सत्ता का अस्तित्व विकसित होता है। इस तरह 'कारण' वस्तुतः क्रिया और

कारित्व रूप में; और, कार्य इनकी समन्विति के रूप में व्याख्यायित होता है। असत् वस्तुतः अव्यक्त अव्यय, निर्गुण, असीम, अनन्त का पर्याय है। यह प्रतिबन्धित क्रियाशक्ति है। ऋग्वेद ने इसे ही **'आनीदवातं स्वधया तदेकं'** कहा हैं। 'तदेकं' (तत् + एकं) वस्तुतः असत्‌रूप अव्यक्त क्रियाशक्ति है। अपनी व्यक्तता में यह 'तत्-तत्' रूप अर्थात् क्रिया-कारित्वरूप होता है। क्रिया का कारित्वरूप तत्वत् होता है। दोनों की समन्विति ही कार्यकारी क्रियारूप, 'कारण', का रूप धारण करती है। कारित्वरूप क्रिया ही सत् है। **'सतो बन्धुमसति'** (नासदीय सूक्त) यही अर्थ देता है। कार्यकारी क्रिया ही शिवरूप कार्य-विस्तारक क्रियाशक्ति अर्थात् क्रियापुरुष है। यही कारकपुरुष है, जो कारण-भेद से छह कारक-रूपों में विभेदित होता है। यह क्रियापुरुष स्वयम्भूरूप में सृष्टिरूप कार्यविस्तार का अद्वैत कारण है।

वैशेषिक सूत्रों को देखें—**'न द्रव्यं कार्यं कारणं न बाधति'** (वै. 1.1.12) अर्थात् कार्यद्रव्य अपने कारणद्रव्य का नाश नहीं करता। इसी तरह कारणद्रव्य भी अपने कार्यद्रव्य को नष्ट नहीं करता। वे परस्पर विरोधी नहीं है। कारणद्रव्य वह है, जिससे कार्यद्रव्य का विकास होता है। परिणामित द्रव्य ही कार्यद्रव्य है।

'क्रियागुणवत् समवायिका रणमिति द्रव्य लक्षणम्' (वै. 1.1.15)। द्रव्य की व्याख्या करता वैशेषिक कहता है—द्रव्य वह है, जो क्रिया को ग्रहण करता है। वह क्रिया के द्वारा अपने को बदल सकता है अथवा अन्य वस्तुओं (कार्य) का विकास या विस्तार कर सकता है।

स्पष्ट है कि वैशेषिक दर्शन ने अपने 'द्रव्य', 'गुण' और 'कर्म' तीनों को क्रियापरक मानते हुए भी 'क्रिया' के महत्त्व को नहीं जाना है, जानने का प्रयास भी नहीं किया है। 'द्रव्य वह है, जो क्रिया को ग्रहण करता है' वस्तुतः 'सत्' की सत्ता को स्वीकार करने का अर्थ देता है। इसके विपरीत आर्ष दर्शन सत् को क्रिया की कार्यकारिता का साधन मानता है।

'सत्' को अस्तित्वमान् के अर्थ में लेने से वैशेषिक कारणरूप में सत् का आश्रय लेने को बाध्य हो जाता है। अस्तित्वमान् मान लेने से सत् वस्तुतः शक्तिमान् का पर्याय बन जाता है। फिर तो उसके लिये भी शक्ति और शक्तिमान् अभेदित हो जाते हैं, 'शक्त' विलोपित हो जाता है। (शक्तिमान् = शक्ति + शक्त)। 'शक्त' का अनस्तित्व 'तत्' के अनस्तित्व का कारण बन जाता है। मात्र सत् को सत्तारूप शक्तिमान् बना दिया जाता है। वैज्ञानिक विश्लेषण की अनदेखी कर वैचारिक तर्क का सहारा लिया जाता है।

शक्तिश्च शक्तिमद्रूपाद् व्यतिरेकं न गच्छति।
तादात्म्यमनयोर्नित्यं वह्निदाहकयोरिव॥

स्पष्ट है कि अग्नि और अग्नि का दाहकत्व अपनी तादात्म्यता में एक होते हैं, विश्लेषितावस्था में नहीं; क्योंकि '**शक्त्या विरहितः शक्तः शिवः कर्त्तुं न किञ्चन**' में शक्ति की कार्यकारिता 'शक्त' से समन्वित हुए बिना सम्भव नहीं।

आर्षेतर विचारक शक्ति की कार्यकारिता के लिये अपेक्षित द्रव्यत्व को स्थान नहीं देते। शक्ति की प्रतिबन्धिता और उसकी रूपान्तरण क्षमता को वे या तो भूल जाते हैं अथवा उसे गौण करने का प्रयास करते हैं। वे भूलते हैं कि स्वयं कारक का कारकत्व भी क्रियारूप ही होता है। 'कारण' की अव्यक्तता उसके अनस्तित्व को सिद्ध नहीं करती। वैशेषिक ने स्वयं स्वीकार किया भी है—'कारण के न होने से कार्य भी नहीं होता **कारणाऽभावात्कार्याऽभावः वै. 1.2.1**); एवं 'कार्य के न होने से कारण का अभाव नहीं माना जाता' '**न तु कार्याभावात् कारणाभावः**' (वै. 1.2.2)।

ध्यातव्य है क्रिया का क्रियात्व क्रिया के ही कारित्वरूप की समन्विति में कार्यकारी होता है। अग्नि में अग्नि का दाहकत्व स्वयं अग्निरूप द्रव्यात्मक तत्त्व से समन्वित होने पर ही कार्यकारी होती है। 'दाहकता' अपनी प्रतिबन्धिता में दाहक नहीं होती। उस समय अग्निरूप द्रव्यात्मक तत्त्व का अभाव होता है। 'दाहकता' रूपान्तरित हो सकती है।

शक्ति रूपान्तरित होती है, विनष्ट नहीं होती। प्रलयावस्था में भी शक्ति की वर्तमानता प्रतिबन्धितावस्था में बनी रहती है। सृष्टिकाल में प्रतिबन्धन से मुक्त होने तथा कार्यकारी क्रिया का रूप धारण करता 'तत्' ही द्रव्यत्वरूप 'सत्' का रूप धारण कर उससे समन्वित होता है और, इस तरह कार्यकारी द्रव्य या कार्यकारी शक्ति या कारक का रूप लेता है।

कारक के विभिन्न रूप वस्तुतः क्रिया की कार्यकारिता के साधन होने के कारण कारकत्व के बदले रूप होते हैं। वस्तुतः द्रव्य का रूप कारकरूप कर्म के अनुसार बदलता है, फलतः 'कर्म' को वैशेषिक नित्य (कारणरूप) और अनित्य (कार्यरूप) दोनों मानते हैं। प्रलयकाल में कारक का रूपान्तरण 'क्रिया' और 'कारित्व' में; तथा 'कारित्व' का रूपान्तरण 'क्रिया' में हो जाता है, जो अपनी प्रतिबन्धिता के कारण सुसुप्त या अपने-आपमें सक्रिय अर्थात् स्वधया अस्तित्वमान् रहती है।

यहाँ स्पष्ट होता है कि 'कर्म' कार्य के अनुरूप कारणरूप शक्ति-तत्त्व की कार्यशीलता का साधन है। यहाँ आधुनिक निर्धारणवाद (Determinism) की अवधारणा स्पष्टतः सम्पुष्ट होती है। 'कार्य' की अनन्तता क्रिया की अनन्त-असीम सक्रियता का उदाहरण है। शक्ति की रूपान्तरता वह मौलिक आधार है, जिससे क्रियाशक्ति सृष्टि के अनन्त विस्तार का कारण भी बनती है और उसे एक सूत्र में बाँधे भी रहती है। गीता की इस पंक्ति को देखें—

न कृर्तत्वं न कर्माणि लोकस्य सृजति प्रभुः।
न कर्मफलसंयोगं स्वभावस्तु प्रवर्तते॥

(गी. 5.14)

प्रभु न तो भूत प्राणियों के कर्तापन को, न कर्मों को और न कर्मों के फल के संयोग को रचता है। वस्तुतः प्रकृति ही यह सब करती है। स्पष्ट है कि 'प्रकृति' वस्तुतः क्रिया-शक्ति को निरूपित करती है। प्रकृति अर्थात् क्रियाशक्ति की कार्यकारिता पर ही सब कारक और कार्य (कर्मफल) फलित होते हैं। क्रिया के द्रष्टा-ज्ञाता के लिये कर्म-फल का ज्ञान अवश्यम्भावी होता है।

स्पष्ट है कि कारक अपने कारकत्व का अहंकार नहीं रख सकता; क्योंकि वह तो स्वयं क्रिया-शक्ति का कार्यात्मक विस्तार है। स्पष्ट है कि **'द्रष्टा पश्यति हि क्रियाः'** के कथनानुसार क्रिया का द्रष्टा विज्ञाता अपने-आपमें गीता का 'बुद्धिमान्', 'योगी', 'पण्डित', 'नित्यतृप्त', 'निराशी', 'यदृच्छालाभसंतुष्ट', 'द्वन्द्वातीत', 'विमत्सर', 'आसक्तिरहित', 'परमार्थी', 'ब्रह्मज्ञानी', 'तत्त्वदर्शी' और 'ब्रह्मप्राप्त' है। (गी. 4.18 से 24)। ऐसा 'ब्रह्मप्राप्त' परमार्थी ही ज्ञानी होता है। क्रिया का द्रष्टा ही ज्ञानी है क्योंकि वही परमार्थी और निराशी हर कर्म को अपने परमार्थ ज्ञान में समाप्त होते देखता है।

गीता का 'अद्वैत' क्रियाशक्तिरूप है। उसके लिये क्रिया का द्रष्टा ही वह ज्ञानी है, जो हर कर्मबन्धन से मुक्त है—

गतसङ्गस्य मुक्तस्य ज्ञानावस्थितचेतसः।
यज्ञायाचारतः कर्म समग्रं प्रविलीयते।।

(गी. 4.23)

अर्थात् आसक्ति से रहित, ज्ञान में स्थित हुए चित्त वाले, यज्ञ के लिये आचरण करने वाले मुक्त पुरुष के सम्पूर्ण कर्म नष्ट हो जाते हैं।

'यज्ञ' वस्तुतः ज्ञानमय कर्म अर्थात् परमार्थ कर्म का निरूपक है। गीता की इस उक्ति को देखें—

यत्सांख्यैः प्राप्यते स्थानं तद्योगैरपि गम्यते।
एकं सांख्यं च योगं च यः पश्यति स पश्यति।।

(गी. 5.5)

यहाँ 'सांख्यैः' से ज्ञान योगी और 'योगैः' से निष्काम कर्मयोगी का अर्थ लिया गया है। स्पष्ट है कि ज्ञान और कर्म दोनों ही अपनी-अपनी परम स्थितियों में परमार्थ की पूर्ति को ही परम लक्ष्य के रूप में देखते हैं। स्पष्ट है कि क्रिया का द्रष्टा ही परमार्थ का द्रष्टा और प्राप्तकर्ता होता है।

मोहग्रस्त अर्जुन का मार्गदर्शन करते श्रीकृष्ण कहते हैं—

श्रेयान्द्रव्यमयाद्यज्ञाज्ज्ञानयज्ञः परंतप।
सर्वं कर्माखिलं पार्थ ज्ञाने परिसमाप्यते।।

तद्विद्धि प्रणिपातेन परिप्रश्नेन सेवया।
उपदेक्ष्यन्ति ते ज्ञानं ज्ञानिनस्तत्त्वदर्शिनः॥
यज्ज्ञात्वा न पुन र्मोहमेवं यास्यसि पाण्डव।
येन भूतान्यशेषेण द्रक्ष्यस्यात्मन्यथो मयि॥

(गी. 4.33 से 35)

अर्थात् हे अर्जुन! द्रव्य से सिद्ध होने वाले यज्ञ से ज्ञानयज्ञ श्रेष्ठ है; क्योंकि, हे पार्थ! सब अखिल 'कर्म' ज्ञान में शेष होते हैं। तत्त्व को जानने वाले ज्ञानी पुरुष तुम्हें उस ज्ञान का उपदेश करेंगे, जिसे जानकर तुम मोह को प्राप्त नहीं होगे और तुम अपनी ही आत्मा में अशेष भौत संसार अर्थात् मुझे देख सकोगे।

श्रीकृष्ण द्वारा अर्जुन को अपने विराटरूप का दर्शन कराना इसी का उदाहरण है। श्रीकृष्ण क्रियापुरुष हैं। वे रथी नहीं, सारथी हैं। किन्तु भौतरूप में वे सब में सार्वरूप हैं। क्रिया से ही 'चित्त' ज्ञानमय और 'शरीर' कारकमय है। 'क्रिया' को अपनी सक्रियता के लिये जो आधान चाहिये वह 'शरीर' है और दोनों ही अपनी समन्विति में पुरुषरूप हैं। **'पुरुषो वाव सुकृतम्'** (ऐतरेय उपनिषद् 1.2.3)।

श्रीकृष्ण मोहग्रस्त अर्जुन की स्थिति को समझते हैं। द्वापर अपने धर्म-कर्म की द्वन्द्वात्मक अवधारणा में जीता है। वह उनकी समन्वयित स्थिति को देख नहीं पाता। वह जान नहीं पाता कि दोनों की समन्विति में ही जीवन अभ्युदयगामी हो सकता है। मात्र धर्माधारित या मात्र कर्माधारित नीतियाँ जीवन का नेतृत्व नहीं कर सकतीं। जीवन का अभ्युदय धर्ममय कर्म (ज्ञानमय कर्म) और कर्ममय ज्ञान (कर्मसम्पुष्ट ज्ञान) के आलम्बन से ही हो सकता है। धर्म (धृ + मन्) और कर्म (कृ + मनिन्) एक-दूसरे के ठीक ऐसे ही पूरक हैं, जैसे कि मन और शरीर, शक्ति और शक्त, असत् और सत्।

'धर्म' युगधर्म नहीं होता, धर्म शाश्वत होता है और वह एकाकी नहीं होता; क्योंकि वह कर्म (कृ + मनिन्) के द्वारा ही प्रकाशित होता है। कर्म का 'कृ' वस्तुतः मनोरूप कर्मेन्द्रिय का विषय है और धर्म का 'धृ' मनोरूप ज्ञानेन्द्रिय का विषय। मनोनियन्त्रित ज्ञानेन्द्रियाँ ज्ञान को आत्मा (अत् + मनिन्) के माध्यम ब्रह्म (बृंह + मनिन्) तक ले जाती हैं और मन से ही नियन्त्रित कर्मेन्द्रियाँ भी आत्मानिर्देशित पारमार्थिक कर्मों के सहारे ब्रह्म को प्राप्त करने में सहायक होती है।

'मन' ज्ञानेन्द्रिय भी है कर्मेन्द्रिय भी। ऐसे में 'ब्रह्म' अर्थात् जीवन के परतम कारणरूप तत्त्व, स्वयम्भू (कार्यकारी क्रियाशक्ति अर्थात् क्रिया-कारित्व की समन्विति), स्वयं मनोरूप ही सिद्ध होता है और वह पारमार्थिक ही है। तभी तो आर्ष दर्शन स्वयम्भू को शिव, ईश्वर, महेश्वर आदि के रूपों में देखता है।

शरीर और मन की समन्विति को ही आर्ष दर्शन ने नर और नारायण की समन्विति के रूप में देखा है। नर और नारायण की समन्विति में धर्म की व्यवस्था चलती है। किन्तु, नर (शरीर) नारायण (मन) को भूल अपने को ही कारकरूप मान लेता है। शरीर (देह) नाशवान् है। आत्मा (देही) ही इस नाशवान को पुराने वस्त्र की तरह बदल लेता है **'तथा शरीराणि विहाय जीर्णान्यन्यानि संयाति नवानि देही'** (गी. 2.22)।

आर्ष दर्शन अविनश्य शक्ति के रूपान्तरणों में जहाँ स्थूल सृष्टि की विनाशशीलता को देखता है, वहाँ उन्हीं रूपान्तरणों में क्रियाशक्ति ही प्रतिबन्धितारूप प्रलय को भी देखता है; क्योंकि उसकी दृष्टि में उस समय शक्ति कारित्वहीन तत्रूप होती है। कारित्व शक्ति मूल शक्ति में ही प्रलयित रहती है। यह कार्यकारी क्रिया-शक्ति की प्रसुप्तावस्था कही जाती है। सिसृक्षा से वह जागृत होती है, कार्यकारी बनती है। आर्ष दर्शन में शक्ति-विकसित सृष्टि चेतनात्मक है इसलिये शक्ति + शक्त का हर परिणामितरूप ब्रह्मरूप है। वह जीव भी है और शब्द भी; वह ज्ञानात्मक भी है और कर्मात्मक भी।

जीवात्मा की कार्यकारिता शरीर के द्वारा अभिव्यक्त होती है। शरीर कर्ता नहीं, वरन् क्रिया की कार्यकारिता का साधन है। जीवात्मा क्रियारूप होन से अनन्तधर्मा होता है। फलतः शरीर ससीम-असीम का युग्म माना जाता है। शक्ति-शक्त की समन्विति कारण-कार्य की अवधारणा देता है। कारण-कार्य की नियमबद्धता में निर्धारणवाद की व्याख्या सहज हो जाती है। 'कारण' के ज्ञाता को सर्वज्ञ कहा गया है। जिन्हें कारण का ज्ञान नहीं, वे कार्य से अपरिचित ही रह जाते हैं। ऋग्वेदीय उक्ति है—

ऋचो अक्षरे परमे व्योमन् यस्मिन् देवा अधि विश्वे निषेदुः।
यस्तन्न वेद किमृचा करिष्यति य इत् तद् विदुस्त इमे समासते।।

(ऋ. 1.164.39)

गीता ने अपनी इस उक्ति—**'कार्यकरणकर्तृत्वे हेतुः प्रकृतिरुच्यते'** के द्वारा यही तो स्पष्ट किया है कि कार्य, क्रिया और कारकत्व की विकसिति में स्वयं क्रिया (प्रकृति) ही हेतुक या कारण है।

इस रूप में हम सांख्य के सत्त्व, रज और तम को आयुर्वेद की दृष्टि से मन, आत्मा एवं शरीर के रूप में देख सकते हैं; और, शक्ति के अर्थ से क्रिया, कारित्व एवं कार्य के रूप में।

प्रकारान्तर से हर दार्शनिक व्याख्या सृष्टिगत विकास में क्रियाशक्ति को ही वह मौलिक तत्त्व मानती है, जो अपनी प्रतिबन्धितावस्था में तत्रूप है एवं कार्यकारीरूप में 'तत्' और 'सत्' की समन्विति, जहाँ 'सत्' भी 'तत्' का ही रूपान्तरण कारित्वरूप शक्ति है। कारित्वरूप 'सत्' 'तत्' रूप क्रियाशक्ति से समन्वित होकर ही कार्यकारी आस्तित्विक

सत्ता के रूप में विकसित होता है। यह कार्यकारी सत्ता ही सृष्टिरूप कार्य का विस्तारक है। यह कार्य विस्तारक रूप ही ब्रह्म रूप से निरूपित होता है। 'ब्रह्म' पद की व्युत्पत्ति 'बृंह + मनिन्' रूप में हुई है। 'बृंह' का अर्थ है—'बढ़ना', 'उगना', 'दहाड़ना', पालन-पोषण करना। 'मन्' उस चेतनात्मक गति या शक्ति को निरूपित करता है, जो कर्मेन्द्रियों और ज्ञानेन्द्रियों दोनों से सम्बद्ध है। फलतः 'ब्रह्म' अपने शब्द-ब्रह्म और जीव-ब्रह्म, दोनों रूपों की समन्विति में कार्यकारी क्रिया पुरुष को निरूपित करता है।

आर्ष दर्शन का 'तुरीय' शब्द, जो चतुर्थ-स्थानीरूप में व्याख्यायित है, वस्तुतः कार्यकारी ब्रह्म शक्ति का निरूपण करता है। **'तुरीयं वाचो मनुष्याः वदन्ति'** (ऋग्वेद); **'पति तुरीयस्ते मनुष्यजा'** (ऋ.) आदि उक्तियाँ इसी की साक्ष्य हैं। आर्ष दर्शन ने ब्रह्मरूप इस सत्ता को ही सत्य कहा है। 'ब्रह्म सत्य है' का यह अर्थ नहीं कि जगत् मिथ्या है। जगत् मिथ्या नहीं, वह तो अपने में कार्यब्रह्म है। 'तुरीयं वाचो' और 'पति तुरीयस्ते' को विस्तारकरूप में ही कार्य ब्रह्म कहा गया है। वस्तुतः तैत्तिरीय उपनिषद् ने इसे महर्लोक से निरूपित करते हुए आत्मा और ब्रह्म का स्थान दिया है। 'तद्ब्रह्म। स आत्मा।' ब्रह्म की सत्ता में सबकुछ पूर्ण है। ब्रह्म कारण भी है और कार्य भी। दोनों स्थितियों में वह पूर्ण है। **'पूर्णमदः पूर्णमिदं'**।

सत्ता का सत्य यहाँ इस तरह स्पष्ट होता है। 'सत्ता' शब्द की व्युत्पत्ति 'सत् + तत्' के रूप में तथा 'सत्य की व्युत्पत्ति 'सत् + यत्' के रूप में हुई है। यहाँ 'सत्' कारित्वरूप और 'तत्' एवं 'यत्' क्रियारूप में हैं। 'सत्ता' और 'सत्य' का सत्य यही है कि इनकी व्युत्पत्ति सत्रूप कारित्व (कारकत्व या क्रिया तत्त्व) और 'तत्' या 'यत्' रूप क्रियात्व (क्रिया तत्त्व) की समन्विति में हुई है। स्पष्ट है कि 'सत्ता' या 'सत्य' वस्तुतः क्रियापुरुष का ही विस्तारक रूप है। सत्ता का सत्य या सत्य की सत्ता हमें 'ब्रह्म' की अवधारणा में ही देखने को मिलती है। तुरीयस्थानी ब्रह्म की सत्ता 'मन' है। यह 'मन' इन्द्ररूप से तुरीय (अग्नि, रूद्र, वरुण, इन्द्र) है, ज्येष्ठ है (इन्द्रोज्येष्ठानाम्), वरीय है।

सत् (कारित्व) मात्र को सत्य और असत् (क्रियात्व) को असत्य मान लेने से सत्ता और सत्य की व्याख्या सामान्य नहीं रह पाती; क्योंकि अधूरा सत् पूर्ण सत्य या सत्ता को निरूपित करते समय 'यत्' (क्रियात्व) या 'तत्' से अलग रहता है। फिर तो, 'भाव' और 'अभाव' भी क्रमशः अपनी अमूर्तता और क्रिया-कारित्व का अर्थ छोड़कर अस्तित्व और अनस्तित्व का अर्थ ले बैठते हैं। फलतः क्रिया और कर्म (कारित्व) सीधे कार्य या कारक का रूप ले बैठते हैं। फिर तो 'क्रिया-कारित्व-अर्थ' का अर्थ (अभिप्राय) भी कारण-कार्य की व्याख्या के सन्दर्भ से अलग हो जाता है। 'सार्व' सार्व नहीं रह जाता; परमार्थ भी अपना अर्थ खो बैठता है।

दूसरी ओर निरुक्तकार का कथन है—तद्यान्यतानि चत्वारि पदजातानि नामाख्याते चोपसर्गनिपाताश्च...भावप्रधानमाख्यातम्; सत्त्वप्रधानानि नामानि। तद्यत्र उभे, भावप्रधाने भवतः। पूर्वापरीभूतं भावमाख्यातेनाचष्टे, व्रजति पचतीत्युपक्रमप्रभृति अपवर्गपर्यन्तम्। मूर्त्तंसत्त्वभूतं सत्त्वनामभि, व्रज्या पक्तिरिति। अदः इति सत्त्वानामुपदेशः। गोरश्वः पुरुषो हस्तीति, भवतीति भावस्य, आस्ते शेते व्रजति तिष्ठति इति।

(निरुक्त 1.1)

अर्थात् पद के चार भेद हैं—नाम और आख्यात, उपसर्ग और निपात। जिसमें भाव (क्रिया) प्रधान हो वह आख्यात तथा जिनमें सत्त्व (सिद्ध क्रिया) प्रधान हो वे नाम हैं। जब दोनों मिलते हैं तब भाव की ही प्रधानता मानी जाती है। पूर्वापर के क्रम से होने वाले भाव को आख्यात नाम से पुकारते हैं। जैसे—चलता है, पकाता है, जिनमें आरम्भ से लेकर अन्त तक का कथन है। ठोस अर्थात् सिद्ध क्रिया (सत्त्व) के रूप में परिणत भाव को सत्त्व नाम से पुकारते हैं्। जैसे—व्रज्या (गमन), पक्ति (पाक), 'अदः' (वह) से वस्तुओं का या सिद्ध क्रिया का सामान्य निदेश होता है। विशेषतः तो गो, अश्व, हस्ती भाव का निर्देश होता है। जैसे—सीता है, चलता है, बैठता है।'

वार्षायणि के मत के अनुसार 'क्रिया के छः रूप हैं—जन्म लेना, होना, बदलना, बढ़ना, घटना और नष्ट होना। 'जन्म' से पूर्व क्रिया (जन्म) का बोध होता है, आगे वाली क्रिया (= अस्ति) का नहीं,। फिर, आगे वाली क्रिया से उसे कोई विरोध भी नहीं। 'होना' से उत्पन्न वस्तु की सत्ता मालूम होती है। 'बदलना' से अपनी प्रकृति न छोड़ने वाली वस्तु के परिवर्तन का बोध होता है। 'बढ़ना' से अपने अङ्गों जैसे—हाथ, पैर या संयुक्त अर्थों (जैसे स्वर्ण, धान्य) की वृद्धि का बोध होता है। जैसे—विजय से बढ़ता है, शरीर से बढ़ता है। 'घटना' वस्तुतः वृद्धि (बढ़ना) का उलटा है। 'नाश' से आगे आने वाली (अन्तिम) क्रिया (नाश) के आरम्भ का बोध होता है, पूर्व-क्रिया (घटना) का नहीं, किन्तु उस पूर्व-क्रिया का विरोध भी नहीं होता।

उक्ति है—षड् भावविकारा भवन्तीति वार्ष्यायणिः। जायतेऽस्ति विपरिणमते वर्धतेऽपक्षीयते विनश्यतीति। जायते इति पूर्वभावस्यादिमाचष्टे। नापरभावमाचष्टे-न प्रतिषेधति। अस्तीत्युत्पन्नस्य सत्त्वस्यावधारणम्। विपरिणमते इत्यप्रच्यवमानस्य तत्त्वाद्विकारम्। वर्धते इति स्वाङ्गभ्युच्चयम्। सांयौगिकानां वाऽर्थानाम्। वर्धते विजयेनेति वा, शरीरेणेति वा। अपक्षीयते इति एतेनैव व्याख्यातः प्रतिलोमम्। विनश्यतीत्यपरभावस्यादिमाचष्टे। न पूर्वभावमाचष्टे, न प्रतिषेधति।।

(निरुक्त. 1.1.2)

निरुक्तकार का मानना है कि इनके अतिरिक्त क्रिया की जो भी अवस्थायें हैं, वे इन्हीं के रूप हैं। व्याख्याकार ने 'पूर्वभाव' पद का अर्थ दो क्रियाओं के सम्बन्ध दिखलाने पर जो क्रिया पहली हो उसके लिये किया है। जैसे—जायते और अस्ति, अपक्षय और विनाश। 'जायते' और 'अपक्षय' पूर्वभाव तथा अस्ति एवं विनाश अपरभाव हैं।

स्वामी प्रणवानन्द ने श्रीमद्भागवद्गीता के अपने भाष्य में असत् की व्याख्या अस्ति, जायते, वर्द्धते, विपरिणमते, अपक्षीयते और विनश्यति के रूप में की है। (पुस्तक का पृ. 281 द्रष्टव्य-सम्पादक)

फिर, जब हम ऊपर वर्णित क्रिया के छह रूपों को कारकत्व की दृष्टि से देखते हैं तो कारक के सब रूपों (संस्कृत में छह और हिन्दी में आठ की व्याख्या मिल जाती है। क्रिया ही कारक के हर रूप को अपने क्रियात्व और कारकत्व रूपों की समन्विति से महिमामण्डित करती है। दूसरे शब्दों में कारक वस्तुतः क्रियाशक्ति के क्रियात्व और कारित्व रूपों की समन्विति में अपना रूप धारण करता है। कारक या नाम वस्तुतः सिद्ध क्रिया का रूप है। इस तरह कारकरूप स्रष्टा स्वयम्भू शक्त्यात्मक क्रियापुरुष है। क्रियापुरुष वस्तुतः क्रिया का कार्यकारी रूप है।

हमने ऊपर क्रियारूपों की व्याख्या में शास्त्रों को यह कहते देखा है क्रिया के अनेक रूप हो सकते हैं, किन्तु उन सबों को छह वर्गीकृत रूपों में देखा जा सकता है। हमने यह भी देखा है हर रूप अपने से आगे के रूप का विरोध नहीं करता। (निरुक्त 1.1.2; डॉ. उमाशंकर शर्मा 'ऋषि')। ऐसी स्थिति स्तर-दर-स्तर आगे बढ़ती क्रियात्मक प्रतिक्रियात्मक कड़ी सृष्टि की जटिलता को आगे बढ़ाती जाती है। शक्तिगत इस नियम को आर्ष दर्शन 'ऋत' के रूप में अवधारित करता है। ऋत, वस्तुतः क्रियापरक स्वाभाविक व्यवस्था है। कार्यनिर्वाहक हर शक्ति का ऋत से सम्बन्ध है। कार्य निर्वाहक शक्तियाँ ऋत अर्थात् क्रियापरक हर नियम का पालन करती और कार्य-निष्पादन करती हैं। विश्व व्यवस्था, नैतिक नियम और कर्मकाण्डीय व्यवस्था इसके विषय है। ऋत का अर्थ यज्ञ, जल और मेघ से भी लिया गया है। स्पष्ट है कि ऋत वस्तुतः पारमार्थिक विज्ञानरूप है। 'यज्ञ' ज्ञानमय कर्म अर्थात् विज्ञान का मूलाधार है। दूसरे शब्दों में क्रिया का द्रष्टा क्रिया के नियमों का ज्ञाता है। वह वैश्विक और वैयक्तिक स्तर पर हर जगह क्रिया के कर्तृत्त्व का द्रष्टा-ज्ञाता है। ऋत की निश्चितता परिणाम की निश्चितता की अवधारणा देता है। यहाँ निर्धारणवाद (determinism) इस अर्थ में सम्पुष्ट होता है कि क्रिया का कर्तृत्व नियमबद्ध है और विज्ञाता या क्रिया का द्रष्टा-ज्ञाता परिणाम देख सकने में समर्थ होता है। हाँ, क्रिया के कर्तृत्व की जटिलता ऊँचे स्तर पर जाकर परिणामों की जटिलता को बढ़ा देता है। फिर भी ज्ञाता के लिये परिणाम की घोषणा कर पाना असम्भव नहीं होता। उदाहरण के लिये कार्बनिक रसायन की जटिल प्रतिक्रियाएँ (reactions) जटिल यौगिकों का निर्माण करती

है और रसायनज्ञ इस देख पाने में समर्थ होते हैं। रसायन शास्त्र के तत्त्व (elements) अपने व्यवस्थापरक वर्गीकरण में अपने गुणों की भविष्यवाणी करा सकने में समर्थ होते हैं। वस्तुतः रासायनिक क्रिया हो अथवा जैविक या मौलिक क्रिया, क्रियाशक्ति अपने शाश्वत नियम से अलग नहीं होती। फलतः क्रियात्मक नियमों का परिणाम एक निश्चित दिशा की ओर ही अग्रसर होती है। निरीक्षण-परीक्षण की सटीकता परिणाम की निश्चितता की पूर्व-घोषणा कर सकने में समर्थ होती है। परमाणु की असीम शक्ति को आइन्स्टाइन ने अपने सिद्धान्तों में देखा समझा और वह बम के रूप में विश्व के समक्ष कार्यकारी रूप में आया भी। निश्चितदर्शिता और पारमार्थिकता दर्शन का विषय है; विज्ञान उसकी वास्तविकता को सामने लाता है; और मानव उसे पारमार्थिक रूप से व्यवहार में लाता है। इस तरह 'दर्शन' 'विज्ञान' और 'व्यवहार' अपने समन्वय में क्रियापरक महत्त्व के हैं। उनका पारमार्थिक व्यवहार-निर्धारण नीति-निर्धारण (अभ्युदय परक) का विषय बनता है। ये सब वस्तुतः धर्म के विषय हैं। 'धर्म' (धृ + मन्) वस्तुतः पारमार्थिक दृष्टि है। वह जहाँ विज्ञानपरक है, वहाँ वह आत्मपरक (अत् + मनिन्) और ब्रह्मपरक अर्थात् दर्शनपरक भी है।

आर्ष दर्शन का मनुष्य या मनुष्यजा तुरीयस्थानी अर्थात् कार्य 'ब्रह्म' है। इस रूप में वह परमार्थ की ऐसी कार्यकारी मूर्ति है, जो विज्ञ-द्रष्टा और पारमार्थिक जीव-जीवन को निरूपित करता है। यह प्राणमय कार्यकारी शक्ति मनुष्यरूप में ही द्रष्टा-विज्ञाता-ज्ञाता और आनन्दघन अर्थात् सच्चिदानन्द स्वरूप हो सकता है। स्पष्ट है कि दर्शन और विज्ञान के बिना वह पशुवत ही रह जाता है।

'पशु' शब्द की निष्पत्ति 'सर्वमविशेषेण पश्यति' के अर्थ से दृश् + कु पशादेश के रूप में हुआ है। ऐसी स्थिति में पशु वह है, जो सब को अविशेष रूप से देखता है। कहा भी है—

> आहारनिद्राभयमैथुनं च सामान्यमेतत् पशुभिर्नराणाम्।
> धर्मो हि तेषामधिको विशेषो धर्मेण हीनाः पशुभिः समानाः॥
>
> (हितोपदेशः)

पशु और मनुष्य में आहार, निद्रा, भय और मैथुन सामान्यरूप से पाया जाता है। किन्तु मनुष्य में धर्म ही विशेषरूप से अधिक है। इस धर्म के बिना मनुष्य भी पशुवत होता है।

स्पष्ट है कि धर्म (धृ + मन्) मनुष्य में दृष्टिविशेष है। संयमित मन ऐन्द्रियक समष्टि के रूप में कार्य करता है। वह विशेष दृष्टि ही पशु की अविशेष दृष्टि से अधिक है। धर्म-दृष्टि ही विज्ञान-विधि (नियम-विधि) से विकसित होती हुई आत्म-दृष्टि बनती है। (धर्म → धृ + मन्; मति → मन् + क्तिन्; आत्मा → अत् + मनिन्; ब्रह्म → बृह् + मनिन्) यह

मनुष्य की ही विशेषता है। वह अपनी इस मनोशक्ति के आलम्बन से ही अन्तरिक्ष से लेकर समुद्र की गहराई तक पहुँच पाया है। क्रिया-दृष्टि का धारक मनुष्य निश्चय ही 'पुरुषो वाव सुकृतम्' के औपनिषदिक कथन को सही चरितार्थ करता है।

यहाँ हम 'सत्त्व' से सन्दर्भित होते हुए सांख्य दर्शन की ओर मुड़ते हैं। सांख्य दर्शन प्रकृति-पुरुष के विभेदीकरण के लिये महत्वपूर्ण है। यहाँ कारण-कार्य की वैज्ञानिक अवधारणा का सहारा तो लिया गया है, किन्तु साथ ही ज्ञान और कर्म के विलगाव को प्रश्रय देते हुए पुरुष (कारक) को महत्त्वपूर्ण बनाने का शायद प्रथम प्रयास किया गया है। इसे ज्ञानार्ग का दर्शन कहा गया है। गीता में श्रीकृष्ण की उक्ति है—

न हि ज्ञानेन सदृशं पवित्रमिह विद्यते।
तत्स्वयं योगसिद्धिः कालेनात्मनि विन्दति॥

(गी. 4.38)

किन्तु श्रीकृष्ण तो ज्ञान-कर्म समन्वय को प्रश्रय देते हैं।

योगसंन्यस्तकर्माणं ज्ञानसंछिन्नसंशयम्।
आत्मवन्तं न कर्मांणि निबध्नन्ति धनंजय॥

(वही श्लो. 41)

स्पष्ट है कि ज्ञानमय कर्म अपने पारमार्थिक रूप के कारण 'योगसंन्यस्त' और 'ज्ञानसंछिन्नसंशय आत्मवन्त' को कर्म में नहीं बंधने देता। बुद्धि का श्रेयसरूप यहाँ ही स्पष्ट होता है।

कर्मण्यकर्म यः पश्येदकर्मणि च कर्म यः।
स बुद्धिमान्मनुष्येषु स युक्तः कृत्स्नकर्मकृत्॥

(वही, श्लो. 18)

गीता ने 'कर्म' को अहंकाररहित चेष्टा और 'अकर्म' को सम्पूर्ण चेष्टा के त्याग के रूप में परिभाषित किया है। इसके आधार पर ही गीता ने बुद्धिमान् को ऐसे व्यक्ति के रूप में परिभाषित किया है, जो कर्म में अपने को कर्तारूप कारक नहीं समझता और दूसरों के 'अकर्म' में 'त्याग' की भावना को प्राथमिकता देता है।

सांख्य दर्शन का पुरुष चेतनरूप है, ईश्वर नहीं। उसके अनुसार तत्त्व तीन प्रकार के हैं—व्यक्त, अव्यक्त और 'ज्ञ'। 'ज्ञ' ही चेतन पुरुष है। उसका यह चेतन पुरुष निष्क्रिय, निर्गुण और निर्लिप्त है। इस रूप में वह द्रष्टामात्र है। इसके विपरीत वेदान्त में वह परब्रह्म और अपर ब्रह्म के रूप में व्याख्यायित है। परब्रह्म निर्गुण और निर्विशेष है। उसका निर्वचन

नहीं हो सकता। जब यह माया में प्रतिबिम्बित होता है तब वह सगुण हो जाता है। यह रूप अपर ब्रह्म का होता है। यह सगुण होता है। इसे ही ईश्वर आदि कहा जाता है।

सांख्य अपने 'अव्यक्त' और 'व्यक्त' को क्रमशः मूल प्रकृति और उसके परिणाम के रूप में परिभाषित करता है। मूल प्रकृति को ही वह प्रधान भी कहता है। कार्य-कारण-भाव के आधार पर सांख्य अपने इन तत्वों के पारस्परिक सम्बन्धों की व्याख्या करता है। सांख्य के अनुसार प्रत्येक पदार्थ में कोई न कोई धर्म होता है। यह धर्म परिवर्तनशील है। धर्म की इस परिवर्तनशीलता को ही वह परिणाम की संज्ञा देता है। एक धर्म के बदलने पर उसके स्थान में दूसरे धर्म के आने को वहाँ 'परिणाम' कहा गया है। फिर, सांख्य दर्शन के अनुसार संसार का प्रत्येक पदार्थ 'सत्त्व', 'रज', और 'तम' तीन गुणों से बना है। वह अपने इन गुणों को घटक या रस्सी (रज्जु) के रूप में परिभाषित करता है। उसके अनुसार, जिस प्रकार तीन धागों के बटने से रस्सी तैयार होती है उसी प्रकार तीनों गुणों के न्यूनाधिक मात्रा में संवलित होने पर विभिन्न पदार्थ बनते हैं सांख्य सत्त्व को प्रकाशरूप, रज को क्रियारूप और तम को आवरणरूप देखता है। इन तीन गुणों की स्थिति के कारण सांख्य तीन प्रकार के परिणामों को अवधारित करता है—धर्मपरिणाम, लक्ष्य परिणाम और अवस्था परिणाम। तीनों गुणों की साम्यावस्था में मूल प्रकृति (अव्यक्त) में परिवर्तन नहीं होता। गुणों की असाम्यता सन्तुलन को भङ्ग कर देती है और परिणाम या परिवर्तन प्रारम्भ हो जाता है। यह कार्य प्रारम्भ होने की स्थिति होती है। इस तरह 'अव्यक्त' व्यक्त का कारण और 'व्यक्त' अव्यक्त का कार्य कहलाता है।

सांख्य इस कार्य को कारण में ही निहित मानता है। इस तरह वह कारण में कार्य की निहिति को अव्यक्तावस्था के रूप में परिभाषित करता है। कारण से कार्य की उत्पत्ति को अव्यक्त को व्यक्त होने के रूप में देखता है।

सांख्य पुनर्जन्म की अवधारणा को प्रश्रय देता है। फलतः वह कर्मफल को प्रश्रय देता है। कर्मफल जन्म-जन्मान्तर साथ लगे होते हैं। जन्म-पुर्नजन्म इन्हीं कर्मफलों की पाकोन्मुखता के कारण होता है। कर्मफलों की पाकोन्मुखता तमोगुण के आवरण को हटाता है और रजोगुण की क्रियाशीलता का कारण बनता है। अब प्रकृति का सात्त्विक अंश कार्यशील होता है। सात्त्विक अंश से बुद्धि की उत्पत्ति होती है और बुद्धि से अहंकार की। सांख्य के अनुसार अहंकार से इन्द्रियों (पाँच ज्ञानेन्द्रियों, पाँच कर्मेन्द्रियाँ और एक उभयेन्द्रियरूप मन) की उत्पत्ति होती है। फिर इन्द्रियों से तन्मात्राएँ (शब्द, स्पर्श, रूप, रस और गन्ध) की; और तन्मात्राओं से पञ्चभूतों की अभिव्यक्ति होती है।

सांख्य ने सृष्टि के कारणरूप को प्रकृति के रूप में देखा है। किन्तु पुरुष को वह सृष्टि से अलग नहीं करा सकता था; क्योंकि जागतिक सृष्टि में पुरुष की उपस्थिति उसके दर्शन को झुठला रही होती।

सांख्य के अनुसार पुरुष का बिम्ब जब प्रकृति पर पड़ता है तब बुद्धि उत्पन्न होती है। बुद्धि के प्रभाव से प्रकृति अपने को चेतन समझने लगती है। इसी तरह बुद्धि का प्रतिबिम्ब पुरुष पर पड़ता है और वह अपने को आसक्त कर्ता, भोक्ता समझने लगता है। उनका यह बन्धन और इस बन्धन से मुक्ति ही मोक्ष है। सांख्य के अनुसार ज्ञान के अतिरिक्त धर्म और अधर्म आदि बुद्धि के सात भावों का प्रभाव जब लुप्त होता है तब सृष्टि का कोई प्रयोजन नहीं रहता।

कारण और कार्य के सन्दर्भ में न्याय दर्शन की अवधारणा है कि कार्य कारण से भिन्न और कारण में कार्य का अभाव है।

बाद के आर्षेतर दर्शनों का वस्तुतः पुनर्जन्म की अवधारणा का कर्मफल ही आधार है; वे निरीश्वरवादी हों या ईश्वरवादी। फलतः वे क्रिया की महत्ता को भूलते हुए कारक के महत्त्व को वृद्ध करने में लग गये दिखते हैं। इसमें राजनीति का कितना बड़ा हाथ हो सकता था यह विचार का विषय है। कारक को महत्त्व देते ये दर्शन स्वयं में अपने-आपको आर्ष दर्शन से पूर्णतः अलग नहीं कर सके हैं। आर्ष दर्शन क्रिया-तत्त्व और कारक-तत्त्व के समन्वय पर आधारित है।

हम अगर नियमविधि विचार करें तो आर्ष दर्शन की वैज्ञानिकता हमें आज के वैज्ञानिक तथ्यों के समकक्ष ला खड़ा करती है। हम कारकरूप में मात्र कर्म के कारकत्व के ही साधन हो सकते हैं। फिर, हम अपनी इच्छाओं और कर्तृत्व में भी स्वतन्त्र हो सकते हैं, किन्तु जागतिक कर्मक्षेत्र में जीवन से सन्दर्भित होने के कारण हम जीवन से किसी भी पल अलग नहीं हो सकते। हम अन्नाद हैं और अन्न हमारी पहली आवश्यकता है। ज्ञानमय कर्म की सुचारुता में ही हम अभ्युदय और निःश्रेयस की प्राप्ति अर्थात् आनन्दमय जीवन जी सकते हैं। 'हम' शब्द सार्व का निरूपक है और 'सार्व' में परमार्थ की निहिति है। आज आत्मा को मात्र अपने-आपके 'एक' (individual) से जोड़ा जाता है, किन्तु आर्ष दर्शन आत्मा के माध्यम से ही सर्व और परम की अवधारणा पर पहुँचता है। आत्मा सार्वरूप से परमात्मा का रूप है और परमात्मा परमार्थ का पर्याय। परमार्थ में सार्व के साथ 'स्व' के स्वार्थ की भी पूर्ति निहित होती है।

आर्ष दर्शन नियमविधि अपने लक्ष्य को प्राप्त करता है। अपूर्व विधि को वह अवश्यम्भावी मानता है। इसी आधार पर वह पुरुषार्थ चतुष्टय की अवधारणा देता है। उसका 'धर्म' (धृ + मन्) विज्ञानपरक है; 'अर्थ' (ऋ + थन्) लक्ष्यपरक है; कर्म (कृ + मनिन्) मोक्ष (मोक्ष् + घञ्) अर्थात् स्वतन्त्रतापरक है। (मोक्ष् = स्वतंत्र करना)। क्रिया के द्रष्टा के लिये पुरुषार्थ चतुष्टय का रूप इससे भिन्न और क्या हो सकता था?

परमार्थ में स्वार्थ की पूर्ति, परमार्थ में निष्काम योग और ज्ञान में विज्ञानमय कर्म या ज्ञान योग की निहिति आर्ष दर्शन को वैश्विक दर्शन बना जाता है। 'योगः कर्मसु

कौशलम' के अर्थ में आर्ष दर्शन हर कर्म को ज्ञान-विज्ञान का आधार देता है। वस्तुतः आर्ष दर्शन की अवधारणा में 'विज्ञान' वास्तविक ज्ञान का; 'आत्मज्ञान' सर्वज्ञता का; और ब्रह्म ज्ञान वस्तुतः परमार्थ ज्ञान का निरूपक है।

आर्ष दर्शन की अवधारणा में ज्ञान वस्तुतः पारमार्थिक ज्ञान का ही निरूपक समझा गया है। गीता अपने-आपमें आर्ष दर्शन का ही व्याख्याता है। यह एक उपदेश मात्र नहीं, वरन् उपदेश के माध्यम से एक सम्पूर्ण जीवन दर्शन का उद्घाटन है। यह एक ऐसा उपदेश है, जो ऐसे लोगों के लिये है, जो अज्ञ होकर भी अपने को विज्ञ समझते हैं; या फिर धर्म पर रहकर भी अन्याय को सहन करते हैं। 'नीति' और 'रीति' के द्वन्द्व में फँसे सामाजिक जीवन के उद्धार का यह जीवन दर्शन निश्चित ही अपने-आपमें पूर्ण है। गीता का परमार्थ वस्तुतः क्रिया-कारित्व की समन्विति रूप 'अर्थ' है। वह भाग्य से नहीं सामर्थ्य से सम्बद्ध है।

'नारायण' अर्थात् क्रिया-कारित्व की असीम शक्ति; और 'नर' अर्थात् क्रिया की कार्यकारिता का साधनरूप ससीम शक्ति अर्थात् कारित्वरूप। 'नर' कार्यकारी प्राणमय पुरुष है; और, 'नारायण' मनोमय, विज्ञानमय आनन्दमय क्रियापुरुष है। दोनों की समन्विति में ही कार्यकारी कार्यविस्तारक प्राणमय 'मनोमय पुरुष' अर्थात् 'मानव' विकसित होता है, जो तुरीयतः 'ब्रह्म' से ही निरूपित होता है।

सांख्य के त्रिगुण की व्याख्या हमें आयुर्वेद के इस श्लोक से मिलती है—

सत्त्वमात्मा शरीरं त्रयमेतत त्रिदण्डवत्।
लोकस्तिष्ठति संयोगात् तत्र सर्वं प्रतिष्ठितम्।।

(च.सू. 1.18)

यहाँ 'सत्त्व' पद से 'मन' का अर्थ लिया गया है। सत्त्व, आत्मा, शरीर, ये तीनों जब तक एक-दूसरे के सहारे से त्रिदण्ड के समान समन्वित होकर रहते हैं तभी तक यह लोक है। इसे ही जीवन भी कहा गया है। यह समन्विति ही पुरुषवाची है। पुरुष की पूर्णता वस्तुतः शक्ति की कार्यकारिता में निहित है। वहाँ ज्ञान भी है और कार्यविस्तारिता भी।

सांख्य के त्रिगुण—सत्त्व, रज, तम में 'सत्त्व' मन, 'रज' आत्मा और 'तम' शरीर है। सृष्टि का हर कण 'शरीर', 'आत्मा' और 'मन' की ही समन्विति में चेतनरूप है।

'कर्म' शरीर का विषय है और 'चेतना' शरीरी का। शरीर चेतना की कार्यकारिता का साधन है। चेतन-आत्मा से सम्बद्ध न होने पर शरीर से कोई भी कार्य-सिद्धि सम्भव नहीं। शरीर से कर्म की कारिता सिद्ध होती है। इस तरह कर्मफल शरीर के अधीन नहीं होता। गीता इसे स्पष्ट करती है—तेरा कर्म करने मात्र में ही अधिकार है, फल में नहीं। ध्यातव्य

है कि कर्म जिस पल तक होता रहता है, फल की प्राप्ति नहीं होती। फल तो कर्मसिद्धि के बाद ही मिलती है और वह पल कर्मकारिता की समाप्ति के बाद आती है। इसलिये मनोमयता और विज्ञानमयता का सहारा लिये बिना किया गया कर्म क्या फल देगा? कहना कठिन है। मनोमय-विज्ञानमय मानव का कर्तव्य है कि वह अपनी इस मनोमयता-विज्ञानमयता को कार्य में लाते हुए अपने अन्नमय-प्राणमय शरीर का व्यवहार करे, तभी उसकी कामना पूर्ण होगी, और वह आनन्दमय हो सकेगा। फलतः गीता कहता है—'कर्मों के फल की कामना तुझमें (शरीर में) नहीं होनी चाहिये; क्योंकि क्रिया की कार्यकारिता का तुझे ज्ञान नहीं। क्रिया की अनन्त-असीम कार्यकारिता में शरीर की ससीम कार्यकारिता कोई अर्थ नहीं रखती। शरीर बिना कर्म के रह भी नहीं सकता, इसलिये अकर्म में भी तेरी प्रीति या सङ्गत न हो।'

अर्जुन का मोह शरीर से सम्बद्ध है इसलिये श्रीकृष्ण शरीर की कार्यक्षमता की सीमा का ज्ञान उन्हें देते हैं। शरीर मन के समन्वय, और पारमार्थिक ज्ञान के बिना कार्यसिद्ध कर्म नहीं कर सकता। दूसरे शब्दों में कोई भी व्यक्ति लक्ष्यरूप कार्य के कारण को जाने बिना लक्ष्यरूप कार्य की सिद्धि के लिये आगे नहीं बढ़ सकता। मोहग्रस्त व्यक्ति अपनी अज्ञानता का परिचय देता है, अपनी तटस्थता अर्थात् समत्व बुद्धि का नहीं। फलतः श्रीकृष्ण मोहग्रस्त अर्जुनरूपी 'नर' से कहते हैं—

योगस्थः कुरु कर्माणि सङ्गं त्यक्त्वा धनंजय।
सिद्ध्यसिद्ध्योः समो भूत्वा समत्वं योग उच्यते।।

(गी. 2.48)

श्रीकृष्ण आगे 'योग' को 'कर्मसु कौशलम्' के रूप में परिभाषित करते हैं। 'योगः कर्मसु कौशलम्' (वही, श्लो. 50)

योग वस्तुतः कर्म में कुशलता है। 'कौशल' वस्तुतः 'ज्ञानमय कर्म' का पर्याय है। 'कर्म' कारकरूप है; वह क्रिया की कार्यशीलता का साधन है। गीता की इस उक्ति को देखें—

कर्म ब्रह्मोद्भवं विद्धि ब्रह्माक्षरसमुद्भवम्।
तस्मात्सर्वगतं ब्रह्म नित्यं यज्ञे प्रतिष्ठितम्।।

(गी. 3.15)

'कर्म' अपने कारकत्व में क्रिया का साधन है और इस तरह वह क्रिया-कारित्व की समन्विति है। क्रिया और क्रिया के कर्मरूप कारित्व का योग कर्मकारक है। स्पष्ट है 'कर्म', वस्तुतः क्रिया-कारित्वरूप शक्त्यात्मक क्रियापुरुषरूप ब्रह्म से कार्य विशेष के लिये विकसित

है। फिर, स्वयं 'ब्रह्म' अर्थात् शक्त्यात्मक क्रियापुरुष परम अक्षररूप क्रियाशक्ति अर्थात् 'तत्' या 'अव्यक्त' प्रतिबन्धित नित्य क्रियाशक्ति का विकास है।

स्पष्ट है यह अव्यक्त (असत्) अपने-आपमें कार्यरूप (व्यक्तरूप) नहीं है। ऋग्वेद का **'अनीदवातं स्वधया तदेकं'** वस्तुतः वही परमअक्षररूप क्रियाशक्ति है। इस तरह 'तत्रूप' वह शक्ति अपने नित्यरूप में सबका कारण और सबमें व्याप्त शक्ति है।

अर्जुन का प्रश्न है—

> चञ्चलं हि मनः कृष्ण प्रमाथि बलवद्दृढम्।
> तस्याहं निग्रहं मन्ये वायोरिव सुदुष्करम्।।

श्रीकृष्ण का उत्तर है—

> असंशयं महाबाहो मनो दुर्निग्रहं चलम्।
> अभ्यासेन तु कौन्तेय वैराग्येण च गृह्यते।।

(गी. 6.34 एवं 35)

'अभ्यास' वस्तुतः ज्ञान और कर्म की समन्विति में किया गया कार्मिक प्रयास है।

अब जहाँ तक निर्धारणवाद (Determinism) का प्रश्न है, तो वह उपर्युक्त व्याख्या के अनुसार न तो किसी लोकेतर शक्ति से संचालित है और न ही भाग्य और रहस्यमयी शक्ति द्वारा निर्धारित। शक्ति का विस्तार शक्ति के श्रृंखलाबद्ध रूपान्तरण और समन्वयन की नियमविध कार्यकारिता का परिणाम है। परमाणु-शक्ति का कार्यकारी विस्तार हमारे समक्ष इसका ही एक साक्ष्य है।

निर्धारणवाद से वस्तुतः तत्त्वमीमांसीयरूप में विश्व के प्रत्येक तथ्य को अपरिवर्तनीय नियमों से निर्धारित होने का अर्थ लिया जाना है। आर्ष अवधारणा में इसके लिये आधारभूत कारण-कार्य पर आधारित नियम है—क्रिया + कारित्व = अर्थ; अथवा, शक्ति + शक्त = शक्तिमान्। इस तरह आर्ष अवधारणा का 'परम प्रत्यय' वस्तुतः कोई लोकेंतर रहस्यमयी शक्ति नहीं। वह स्वयं शक्ति रूप है; और, शक्ति की अविनश्यता, रूपान्तरता, समन्वयता और कार्यकारिता उसे सृष्टि का कारण बनाते हैं। वह आधुनिक विज्ञान का वह 'एनर्जी' (energy) नहीं, जो द्रव्यात्मक भी है और शक्त्यात्मक भी, मगर प्रतिबन्धित नहीं। वैसे आधुनिक भौतिकवाद 'एनर्जी' की अपनी अवधारणा के साथ सृष्टि को भौतिकरूप समझ सकता है। क्रियाशक्ति की अनन्तताः-असीमता सृष्टि को भी अनन्त असीम बना जाती है। किन्तु आर्ष अवधारणा की शक्ति अपनी रूपान्तरणीय, प्रतिबन्धितः और कार्यकारिता में देश-काल-परिस्थिति पर निर्भर है। इस तरह, सार्वभौम नियम का निर्धारण वस्तुतः इन पक्षों की समानता और सामान्यता पर ही निर्भर होती है। अपनी गणना में वैज्ञानिक इन

पक्षों पर भी विचार करते हैं। सिद्धान्ती जब कभी अपनी गणना में अपेक्षित अवयवों में से किसी को छोड़ते अथवा किसी को अनपेक्षितरूप से विचाराधीन रख लेते हैं, वे गलत निर्णय पर पहुँचते हैं। वैश्विक तथ्यों की विचारणा के लिये वैश्विक स्थितियों की भी जानकारी अपेक्षित होनी है।

निर्धारणवाद को हम नियमविध ही समझ सकते हैं, अपूर्वविध नहीं। 'कारण' नियम के आधार होते हैं; और 'कार्य' प्रायोगिक प्रक्रिया के प्रतिफल। शक्ति सार्वभौम होती है। फलतः उसके नियम भी सामान्यतः सार्वभौम ही होंगे। विशिष्ट परिस्थितियों में जो प्रभाव पड़ेंगे, वे सामान्यतः सार्वभौमरूप से ही नियमित होंगे।

स्पष्ट है कि 'कारण' के ज्ञान से कार्य को समझा जा सकता है। कारण को जाने बिना कार्य की सटीक व्याख्या सम्भव नहीं। सूर्य की परिस्थिति में उत्सर्जित ऊर्जा को हम अपनी प्रयोगशाला में उत्पन्न नहीं कर सकते। फिर भी सौर ऊर्जा के अध्ययन से हम उसके अवयवों को जानने में समर्थ हो ही सकते हैं। पदार्थीय तत्त्व शक्तिरूप ही होते हैं, चाहे वे सौर परिस्थितियों में विकसित हुए हों अथवा पार्थिव परिस्थितियों में। सम्पूर्ण ब्रह्माण्ड शक्तिरूप है; और, शक्ति के क्रियात्व और कारित्व के समन्वय के आधार पर ही अर्थ या कार्य का विकास होता है। शक्ति के नियम के विरुद्ध शक्ति का विकास या विस्तार सम्भव नहीं। इसे ही आर्ष दर्शन ने 'ऋत' अर्थात् निश्चित नियम के रूप में स्वीकार किया है।

'सृष्टि की अनन्तता वस्तुतः शक्ति की अनन्तता और असीमता का परिचायक है'— इसका ज्ञान क्रिया के द्रष्टा के लिये ही सम्भव है। जो क्रिया को नहीं देख सकते, वे कार्य को नहीं समझ सकते। उनके लिये योगस्थ होकर ही अपने को क्रियारूप बनाना पड़ता है, जिसके बिना उनकी समझ अज्ञानियों-सी ही रह जाती है।

जैसा कि हम ऊपर कह आये हैं—जिस पल हम कार्य करते हैं, वह तो हमारा वर्तमान होता है। वर्तमान से अलग होकर हम कोई कार्य नहीं कर सकते। फलतः वर्तमान अर्थात् कार्य करने के पल में हम फल की आकांक्षा नहीं कर सकते। भविष्य वर्तमान होता हुआ भूत बनता रहता है। ऐसे में काल की क्रमिकता में वर्तमान कार्य की क्रमिकता बदलती रहती है, उसमें फल की आशा नहीं जा सकती। जिस पल हम अपना कर्मफल भोग रहे होते हैं,वह भी हमारा वर्तमान ही होता है, परन्तु वह हमारे किये गये कर्म का पल नहीं होता। मनुष्य न तो कर्मों के न करने से निष्कर्मता को प्राप्त होता है; और न ही कर्मों के त्याग मात्र से सिद्धि को प्राप्त होता है। (गी. 3.4)। फिर, कोई बिना कर्म किये एक पल रहता भी नहीं; क्योंकि त्रिगुणात्मक शरीर (सत्त्व, आत्मा, शरीर; सत्त्व, रजस, तमस) कर्म करने को हर पल बाध्य है। (गी. 3.5) इतना ही नहीं मन भी चञ्चल है इसे वश में करना तो वायु को वश में करने के समान है। (गी. 6.34)। अन्ततः श्रीकृष्णास्य क्रियापुरुष का नररूप कार्यपुरुष को उपदेश है—

सर्वधर्मान्परित्यज्य मामेकं शरणं व्रज।
अहं त्वा सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः।।

(गी. 18.66)

'सम्पूर्ण कर्माश्रयों को त्यागकर मुझ एक (नारायण रूप क्रियापुरुष) के शरणागत हो जाओ। मैं तुम्हें सर्व कर्मफल से मुक्त कर दूँगा। तुम चिन्तित मत हो।'

श्रीकृष्ण अपने क्रियापुरुषरूप में सारथी ही हो सकते थे; और, वे अर्जुनरूप रथी बन्धु के लिये नारायणरूप सारथी-बन्धु ही थे।

श्रीकृष्ण और अर्जुन तब भी हर व्यक्ति के अंदर थे और आज भी हैं। श्रीकृष्णरूप विराट क्रियापुरुष कहीं बाहर नहीं, हमारे अपने अन्दर ही व्याप्त है। हमें उस क्रियापुरुष को खोजने की जरूरत नहीं। आवश्यकता है तो बस अपनी मनःधृति में उसे देखने-समझने और अनुकरण की। मनःधृति में हमारा प्राण ब्रह्मण्य कर्म का अनुगत होता है; हमारी भुजाएँ क्षात्र कर्म की अनुगत होती हैं; हमारी जङ्घाएँ वैश्यकर्मा होती हैं; और पैर प्रतीष्ठास्थानी तुरीय शौद्र-कर्म अर्थात् कार्यविस्तारक कर्म को कार्य सिद्धि तक ले जाते हैं। इनकी समन्विति में हमारी कामनाएँ स्वतः पारमार्थिक होती हैं। परमार्थिक कर्म 'स्व' को नहीं बांधते। तब 'स्व' स्वतः निष्काम होता है।

अठारह अध्यायों की गीता को अगर श्रीकृष्णार्जुन संवाद के रूप में अक्षरशः लें तो हमें यह मानना होगा कि प्रथम दिन का महाभारतीय युद्ध हुआ ही नहीं होगा। पर ऐसा हुआ नहीं था। यह योगेश्वर श्रीकृष्ण का योगेश्वररूप था और धनुर्धर पार्थ की एकाग्रता (मनःसंयमिता) थी कि एक-दूसरे के पूरक रूप, नर-नारायण (नरनारायण) ने एक-दूसरे की सुन ली, एक-दूसरे को पहचान लिया और एक-दूसरे से समन्वित हो गये। महाभारत की ही इस उक्ति को देखें—

षट्शतानि सविंशानि श्लोकानां प्राह केशवः।
अर्जुनः सप्तपञ्चाशत् सप्तषष्टिं तु संजयः।।
धृतराष्ट्रः श्लोकमेकं गीताया मानमुच्यते।
भारतामृतसर्वस्वगीताया मथितस्य च।
सारमुद्धृत्य कृष्णेन अर्जुनस्य मुखे हुतम्।।

(महा., शा.प.; भी.प. 43.4 एवं 5)

अर्थात्, गीता में छः सौ बीस श्लोक श्रीकृष्ण ने कहे हैं, सत्तावन श्लोक अर्जुन के कहे हुए हैं, सड़सठ श्लोक संजय ने कहे हैं, और एक श्लोक धृतराष्ट्र का कहा हुआ है। यह गीता का मान कहा गया है। भारतरूपी अमृतराशि के सर्वस्व सारभूत गीता का मन्थन

करके उसका सार निकालकर श्रीकृष्ण ने अर्जुन के मुख में (कानों द्वारा मन-बुद्धि में) डाल दिया है।

'कारित्व' को अपने कारणरूप क्रिया को जानने में समय ही कितना लगता? जो समय लगा वह तो सार रस की घूँट पीने में ही लगा। योगेश्वर का यौगिक ऐश्वर्य और धनुर्धर की एकाग्रचित्तता में गृहीत उपादेश (उप आदेश) की अनुगामी कार्यकारिता ही कार्यसिद्ध करती है। गीता की ही उक्ति है—

कर्मेन्द्रियाणि संयम्य य य आस्ते मनसा स्मरन्।
इन्द्रियार्थान्विमूढात्मा मिथ्याचारः स उच्यते॥
यस्त्विन्द्रियाणि मनसा नियम्यारभतेऽर्जुन।
कर्मेन्द्रियैः कर्मयोगमसक्तः स विशिष्यते॥

(गी. 3.6 एवं 7)

जो मूढ़ बुद्धि (हठवादी) कर्मेन्द्रियों को रोककर इन्द्रियों के भोगों को मन से चिन्तन करता रहता है वह मिथ्याचारी कहा जाता है। और हे अर्जुन! जो मन से इन्द्रियों को वश में करके अनासक्त हुआ कर्मेन्द्रियों से कर्मयोग का आचरण करता है वह श्रेष्ठ है।

मानव का स्वकर्म ही है मननपूर्वक कर्म करना। मननधर्मा मानव 'कारण' को जानता हुआ कार्य सिद्ध करता है। उसकी निष्काम वृत्ति उसे कर्म-बन्धन से मुक्त रखती है। अर्जुन मोहग्रस्त हैं। मोहग्रस्तों के लिए क्रियापुरुष का उपआदेश है—

मन्मना भव मद्भक्तो मद्याजी मां नमस्कुरु।
मामेवैष्यसि युक्त्वैवमात्मानं मत्परायणः॥

(गी. 9.34)

क्रिया पुरुष के शरणागत-ज्ञाता के लिये कुछ भी तो अप्राप्य या अप्राप्त नहीं रहता।

❖

षष्ठ अध्याय

चातुर्वर्ण्यं मया सृष्टं

चातुर्वर्ण्यं मया सृष्टं गुणकर्मविभागशः।
तस्य कर्तारमपि मां विद्ध्यकर्तारमव्ययम्।।

(गीता 4.13)

श्रीकृष्ण अर्जुन से कहते हैं—'गुण और कर्मों के विभाग से चार वर्ण (ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य और शूद्र) मेरे द्वारा सृष्ट हैं। मैं उनका कर्ता होकर भी अकर्ता ही हूँ। मैं अविनाशी (अव्यक्त) हूँ।' गीता के प्रायः सब भाष्यकारों ने ऐसा ही अर्थ उपर्युक्त श्लोक का लिया है।

त्रिगुणमयी सृष्टि में कर्म का विभाजन भी त्रिगुणरूप ही होना था, फिर चातुर्वर्ण्य की बात कैसे? 'स्त्रष्टा' कर्तारूप है, परन्तु वह तो अपनेको अकर्ता ही मानता है। क्यों?

अगले श्लोक में श्रीकृष्ण स्पष्ट करते हैं—कर्मफल में मेरी स्पृहा नहीं। ऐसी स्थिति में कर्मफल का मुझ पर प्रभाव भी नहीं पड़ता। इतना ही नहीं, जो मुझे इस तरह तत्त्वतः जानता है वह भी कर्मफल में नहीं बंधता।

स्पष्ट है कि 'चातुर्वर्ण्य' का आधार 'गुण कर्म', वस्तुतः, गुणविभाग और कर्म विभाग का निरूपक है। 'त्रिगुण' सृष्टि का आधार बनता है और 'वर्ण' कर्म का। ध्यातव्य है कि महाभारतीय युद्ध 'धर्म' और 'कर्म' के वर्चस्व को लेकर लड़ा गया था।

स्त्रष्टा स्वयं कहता है— सृष्टि का कर्ता तो मैं हूँ, परन्तु मैं कर्त्तापन के अभिमान से अलग होने के कारण अकर्ता ही हूँ। कर्म तो करता हूँ, किन्तु कर्मफल में मेरी सपृहा नहीं। फलतः कर्मफल मुझे बाँधते नहीं। 'शक्ति' अपने क्रिया-कारित्वरूपों की समन्विति में कार्यकारी होती है। श्रीकृष्ण अपने-आपमें क्रिया, कारित्व और कार्य हैं। उन्हें भला कर्म-फल क्यों बांधने लगा। श्रीकृष्ण धर्म और कर्म के समन्वय में सृष्टि के आभ्युदयिक विकास को फलित होता देखते हैं।

सृष्टि के वैकासिक विस्तार में शक्ति की सगुणता और निर्गुणता की समन्वयात्मक महत्ता स्पष्टतः दृष्टिगोचर होती है। 'धर्म' अपने 'धृ + मनूरूप' में 'कृ + मनिनूरूप' कर्म-संसार का द्रष्टा-ज्ञाता एवं पारमार्थिक व्याख्याता है। 'मन' वह कार्यकारी क्रिया-शक्ति है, जो ज्ञान और कर्म दोनों से सम्बद्ध है। वह वाक्-प्राण का मिथुनात्मकरूप है। इस तरह महाभारतीय युद्ध-स्थल कुरुक्षेत्र जहाँ स्वयं में धर्म और कर्म का विस्तीर्ण क्षेत्र सिद्ध होता है, वहाँ श्रीकृष्ण निर्गुण-सगुण की समन्विति में उस क्षेत्र के क्षेत्रज्ञरूप द्रष्टा-ज्ञाता-व्याख्याता सिद्ध होते हैं। इस रूप में ही श्रीकृष्ण जहाँ **'चातुर्वर्ण्यं मया सृष्टं गुणकर्मविभागशः'** की घोषणा करने के अधिकारी हैं, वहां **'न मां कर्माणि लिम्पन्ति न मे कर्मफले स्पृहा'** कहने के भी अधिकारी हैं।

शक्ति अपनी शाश्वतता और रूपान्तरणीयता में सब का कारणरूप है मगर उसका कोई कारण नहीं। 'कारण' की करणीयता उसके क्रियात्व और कारित्व में निहित है। 'कारकत्व' वस्तुतः क्रियात्व की कार्यशीलता का 'करण' या साधनरूप है। **'गुणकर्मविभागशः'** में 'गुण' वस्तुतः कार्य में निहित क्रियात्वरूप आभिव्यक्तिक शक्ति है, जिसे 'कर्मरूप' कारकत्व द्वारा ही प्रकाशित किया जा सकता है। 'कारक' क्रिया की कार्यकारी अभिव्यक्ति का साधन या 'करण' है। साध्य में साधन की संलिप्तता और साधक की अलिप्तता स्पष्टतः दृष्टिगोचर होती है। साधकरूप क्रिया के करणरूप कारकत्व के माध्यम से क्रियाशील होने के कारण कर्म का फल कारकत्व पर पड़ता है। कारकत्व का रूप क्रिया की कार्यकारिता के अनुरूप बदल जाता है। ध्यातव्य है कि कारक अपने कारकत्व रूपों में छः (संस्कृत व्याकरण के अनुसार) हैं।

'गुणकर्मविभागशः' पद में 'गुणकर्म' अंश को समझे बिना हम 'विभाग' अंश का महत्त्व स्पष्टतः नहीं समझ सकेंगे। 'गुण' की अवधारणा में 'त्रिगुण' के अस्तित्वको समझने का प्रयास करते हैं। कार्य-सृष्टि त्रिगुणात्मक है। यह तीनगुण रूप धागों की ऐंठन से बनी रस्सी (रज्जू) की तरह है। तीन धागे एक-दूसरे से इस तरह ऐंठन में गले मिले-से रहते हैं कि उन्हें एक-दूसरे के प्रभाव से बचाना मुश्किल होता है। हाँ निरन्तर प्रयास से गुणविशेष का प्रभाव बढ़ाया घटाया जा सकता है।

त्रिगुण के अवयव हैं— सत्त्व, रज और तम। अगर आयुर्वेद की दृष्टि से देखें तो 'तम' शरीर का निरूपक है, 'रज' कार्यकारी क्रिया-शक्ति है और सत्त्व मनोरूप है। 'मन' को आर्ष दर्शन ने कार्य-सृष्टि के कारणरूप में देखा है।

अब अगर 'शरीर' महत्त्वपूर्ण हो जाय तो इन्द्रियाँ प्रबल हो उठती हैं और 'सत्त्व' या मन गौण हो जाता है। अगर 'रज' प्रबल हो तो शरीर का अर्थात् ऐन्द्रियक बल शरीर को बलाभिमान से भर देता है। अगर 'सत्त्व' का प्राबल्य हो तो 'मन' के निर्देश में शरीर और शरीर-बल कार्य करते हैं। 'मन' अपने बलाधिक्य में ज्ञात-बल और कर्तृबल को समन्वित

कर सकने में सक्षम होता है। ऐसी स्थिति में मनोबल, क्रियाबल और शरीरबल तीनों ही अपनी पारस्परिक समन्विति में अपने ही परमार्थ को समझ सकने में समर्थ होते हैं। यही कारण है कि भारतीय आर्ष दर्शन में त्रिगुण में तीनों की समन्विति को महत्वपूर्ण स्थान प्राप्त है, साथ ही उसे ब्रह्मज्ञता के लिये अनिवार्य माना गया है। 'समन्वय' का ज्ञान मन की धृति पर आधारित है। मन की इस मनोधृति में 'आत्मा' की पञ्चकोषमयता को भी देखा-समझा जा सकता है।

संक्षेपतः, आत्मा के पाँच कोष हैं—अन्नमयकोष, प्राणमयकोष, मनोमयकोष, विज्ञानमयकोष और आनन्दमय कोष। 'अन्नमयकोष' 'शरीर' का, प्राणमयकोष कार्यकारी क्रियाशक्ति का तथा मनोमय कोष मनःशक्ति का निरूपक है। इनकी समन्विति में जहाँ विज्ञानमय कोष 'सार्व' की सत्ता को देखता जानता है। 'परमार्थ' वस्तुतः सृष्टि की कार्यकारी व्यवस्था का परमकल्याणात्मकरूप है। ध्यातव्य है कि सृष्टि अपने आभिव्यक्तिक रूप में कार्यकारी व्यक्तित्व है और शेष अन्य रूप जातिगत, सामान्य (general) या वैश्विक (universal) रूप हैं।

गीता (4.13) का 'चातुर्वर्ण्य' अपने प्रसङ्ग में वस्तुतः 'मानुषे लोके', 'काङ्क्षन्तः कर्मणां सिद्धिं', 'यजन्त इह देवता', 'सिद्धिर्भवति कर्मजा' और वह भी 'क्षिप्रं' से सम्बद्ध है। प्रसङ्गाधीन श्लोक (गी. 4.12) है—

काङ्क्षन्तः कर्मणां सिद्धिं यजन्त इह देवताः।
क्षिप्रं हि मानुषे लोके सिद्धिर्भवति कर्मजा।।

'चातुर्वर्ण्य' को आगे-पीछे के सन्दर्भ श्लोकों को सामने रखते हुए ही श्रीकृष्ण कहते हैं—

एवं ज्ञात्वा कृतं कर्म पूर्वैरपि मुमुक्षुभिः।
कुरु कर्मैव तस्मात्त्वं पूर्वैः पूर्वतरं कृतम्।।

(गी. 4.15)

पूर्वगत मुमुक्षुओं द्वारा, यह जानकर कि कर्मफल में स्पृहा नहीं रखने से कर्म भी लिपायमान नहीं करते, कर्म किया गया है। तू भी उन्हीं 'पूर्वैः पूर्वतरं कृतम्' अर्थात् पूर्वजों द्वारा किये गये सतत् कर्मों को कर। 'परन्तु, कर्म की गति तो बहुत ही गहन है, उसे तो जानना ही होगा। मैं तुझसे वह कहूँगा। (गी. 4.15 एवं 16)

ध्यातव्य है कि गीता की उक्ति में 'कर्म' में 'अकर्म' को तथा 'अकर्म' में 'कर्म' को देखना बुद्धिमान् योगी का कार्य कहा गया है। 'बुद्धिमान्' वह है, जो जानता है; 'योगी' वह है, जो कर्म में ज्ञान का भी उपयोग करता है। 'योगः कर्मसु कौशल'। कर्म वह है,

जो अहंकाररहित किया गया हो। निष्काम कर्म ही अकर्म है। फिर, सम्पूर्ण क्रियाओं के त्यागरूप अकर्म में भी जब बुद्धिमान 'त्याग' को प्रमुखता देता है तो वह अकर्म में कर्म को देख रहा होता है। (वही. श्लो. 18)

गीता की दृष्टि में बुद्धिमान् योगी वह है, जो—**'कामसंकल्पवर्जित'**, **'ज्ञानाग्निदग्धकर्माण'**, **'कर्मफलासङ्गं'**, **'निराश्रयी'**, **'निराशी'**, **'यतचित्तात्मा'**, **'त्यक्तसर्वपरिग्रहः'**, **'यदृच्छालाभसन्तुष्ट'**, **'द्वन्द्वातीत'**, **'विमत्सर'**, **'सिद्धि-असिद्धि में समत्वभाव वाला'**, **'आसक्तिरहित'** (गतसङ्ग) **'ज्ञानावस्थि चेतस्'** है। (वही, श्लो. 19 से 23)। गीता ऐसे बुद्धिमान् योगी को **'योगसंन्यस्तकर्मा'** और **'ज्ञानसंछिन्नसंशय'** के रूप में भी देखती है। (वही, श्लो. 41)

गीता ने कर्म और कर्मी के साथ उस शक्ति की भी चर्चा की है, जिसके प्रति कर्मी अपना कर्म अर्पण करता है। वह उस शक्ति को ही 'ब्रह्म' के रूप में स्वीकार करती है। उक्ति है—

ब्रह्मार्पणं ब्रह्म हविर्ब्रह्माग्नौ ब्रह्मणा हुतम्।
ब्रह्मैव तेन गन्तव्यं ब्रह्मकर्मसमाधिना।।

(वही, श्लो. 24)

'अर्पण' ब्रह्म है; 'हवि' ब्रह्म है; 'अग्नि' ब्रह्म है; 'कर्ता' ब्रह्म है, कर्ता द्वारा हवन किया गया वह ब्रह्म है; उस कर्ता का प्राप्य भी ब्रह्म ही है।

स्पष्ट है कि सांसारिक या लौकिक सृष्टि का हर अवयव ब्रह्मरूप है और यह कार्यकारी क्रियाशक्ति से भिन्न नहीं। 'कार्य निर्वाहक शक्ति' अथवा 'कार्यकारी क्रियाशक्ति', 'कार्यविस्तारक कार्यकारी क्रियाशक्ति' देवता के रूप में परिभाषित होती है। यही कारण है कि आर्ष दर्शन में सम्पूर्ण लौकिक सृष्टि (लोक-व्याहृतियाँ) अर्थात् सम्पूर्ण ब्रह्माण्ड (Universe) ही ब्रह्मरूप है— अपने कारण और कार्य दोनों ही रूपों में। ऐसी स्थिति में कौन पण्डित? कौन बुद्धिमान्? कौन योगी? कौन यज्ञ? सब तो ब्रह्मरूप ही है।

अब 'योग' और 'यज्ञ' को देखें। उपर्युक्त वर्णित स्थिति में दोनों ही ब्रह्मरूप सिद्ध होते हैं। दोनों ('योग' और 'यज्ञ') **'कर्मसु कौशलम्'** के रूप में ही परिभाषित होते हैं। 'कुशलता' ज्ञानार्थक भी है और कर्मार्थक भी। ज्ञान के बिना कर्म और कर्म के बिना ज्ञान की कुशलता अभिव्यक्त नहीं हो सकती। 'उपासना' यज्ञकर्म है; 'उपासक' यज्ञकर्ता 'योगी' है। 'यज्ञ' अग्नि, यज्ञकर्ता और हवि, सब यज्ञ ही हैं तो फिर यज्ञ ही यज्ञ के द्वारा यज्ञ में यज्ञित (हवन) होता है और यह यज्ञ कहाँ नहीं है? जहाँ भी सार्व और परमार्थ के लिये कुछ हो रहा है, वहाँ सब जगह यज्ञ हो रहा है। जहाँ जो कुछ त्याग की भावना से कुछ त्याग

हो रहा है, वहाँ यज्ञ हो रहा है। अज्ञानता में भी किया गया त्याग अगर परमार्थकारी सिद्ध हो तो वह त्याग सार्थक होता हुआ यज्ञ का रूप ले लेता है।

फिर, यज्ञ को परिभाषित करती गीता की इस उक्ति को देखें—**'कर्मजान्विद्धि तान्सर्वानेवं ज्ञात्वा विमोक्ष्यसे'** (गी. 4.32 उत्तरांश) उन सब (यज्ञ) को शरीर, मन और इन्द्रियों (कर्मज्ञान्) की क्रिया द्वारा ही किया गया कर्म जान।

स्पष्ट है कि क्रिया का ज्ञान ही किये गये कर्म को पारमार्थिकरूप देता है। इस तरह 'यज्ञ' वस्तुतः ज्ञानमय कर्म के रूप में परिभाषित होता है; और, स्वयं 'ज्ञान' 'कर्मसम्पुष्ट ज्ञान' के रूप में परिभाषित होता है। 'यज्ञ' और 'योग' वस्तुतः ज्ञान और कर्म की समन्विति हैं। आर्ष दर्शन में 'समन्वय' को महत्त्व दिया गया है; क्योंकि जीवन और सृष्टि समन्वय में ही विकसित और विस्तीर्ण या वृद्धिशील होते हैं। जो वृद्धिशील है, वही ब्रह्म (बृंह् + मनिन्) है।

यज्ञ की विविधता वस्तुतः शरीर, मन और इन्द्रियों में से प्रत्येक की प्राथमिकता पर निर्भर करती है। इन्हें अगर समन्वितरूप में रखा जाय तो यज्ञ का यह वैविध्य न हो और ब्रह्मरूप उपर्युक्त यज्ञ का पारमार्थिकरूप स्पष्ट हो। गीता की इन श्लोकोक्तियों को देखें—

एवं बहुविधा यज्ञा वितता ब्रह्मणो मुखे।
कर्मजान्विद्धि तान्सर्वानेवं ज्ञात्वा विमोक्ष्यसे।।

(गी. 4.32)

दैवमेवापरे यज्ञं योगिनः पर्युपासते।
ब्रह्माग्नावपरे यज्ञं यज्ञेनैवोपजुह्वति।।
श्रोत्रादीनीन्द्रियाण्यन्ये संयमाग्निषु जुह्वति।
शब्दादीन्विषयानन्य इन्द्रियाग्निषु जुह्वति।।
सर्वाणीन्द्रियकर्माणि प्राणकर्माणि चापरे।
आत्मसंयमयोगाग्नौ जुह्वति ज्ञानदीपिते।।
द्रव्ययज्ञास्तपोयज्ञा योगयज्ञास्तथापरे।
स्वाध्याययज्ञानयज्ञाश्च यतयः संशितव्रताः।।
अपाने जुह्वति प्राणं प्राणेऽपानं तथापरे।
प्राणापानगती रुद्ध्वा प्राणायामपरायणाः।।
अपरे नियताहाराः प्राणान्प्राणेषु जुह्वति।
सर्वेऽप्येते यज्ञविदो यज्ञक्षपितकल्मषाः।।

(गी. 4.25 से 30)

संक्षेपतः यज्ञ के रूप में योगी-जन, देव-उपासना, इन्द्रिय संयम, वैषयिक संयम, ज्ञानदीपित ऐन्द्रियक एवं प्राणिक व्यापार, प्राण-वायु की गतिरुद्धता और प्राणायाम आदि का अनुसरण करते हैं।

गीता यज्ञ के इन विविध रूपों को योग संसिद्ध ज्ञान-प्रकाश में मूल्याङ्कित करने का उपदेश देती है— **'न हि ज्ञानेन सदृशं पवित्रमिह विद्यते। तत्स्वयं योगसंसिद्धः कालेनात्मनि विन्दति।।'** (गी. 4.38) योग अगर **'कर्मसु कौशलम्'** है, तो **'योगसंसिद्धिः'** से 'ज्ञानमय कर्म' का ही अर्थ प्राप्त होता है। इसे ही गीता ने अपने आगे के श्लोक (41) में **'योगसंन्यस्त कर्माणं'** के रूप में भी देखा है। योग संन्यस्त कर्म अथवा योगसंसिद्धि में योगी का ज्ञान जहाँ कर्मसम्पुष्ट संशयरहित होता है, वहाँ उसका ज्ञानमय कर्म उसे 'आत्मवन्त' बनाता है। 'आत्मवन्त' वह है, जो सार्व और परमार्थ का द्रष्टा है। आत्मवन्त को ऐन्द्रियक शरीररूप 'स्व' का कर्मफल नहीं बाँधता।

'गुणकर्मविभागशः' में 'गुण' को कर्म का नियन्तारूप स्वीकार किया गया है और कर्म को उसी रूप में विभाजित किया गया है। 'तम' रूप शरीर 'सत्त्व' और 'रज' दोनों गुणों के साथ है। इस तरह सत्त्व-शरीर, रज-शरीर और तम-शरीर तीन शरीरों के साथ त्रिवर्ग की व्यवस्थापरक स्थापना में 'सत्त्व', 'रज' और 'तम' की विशुद्धि में तीन वर्णों (ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य) की प्रारम्भिक आर्ष अवधारणा हमारे समक्ष आती है—'ब्राह्मण', 'सात्त्विक', 'क्षत्रिय', 'रजस्' और 'वैश्य' 'तमस्' गुणावलम्बी हैं। ध्यातव्य है कि व्याहृतियाँ पहले तीन ही कही गयी थीं—भूः, भुवः, स्वः। चतुष्पाद ब्रह्म और 'महः' लोकरूप चौथी व्याहृति की अवधारणा या ऋग्वेदीय पुरुषसूक्त के विराट् पुरुष के शरीर के चार भागों— 'मुख' ब्राह्मण, 'हाथ' क्षत्रिय, 'जङ्घा' वैश्य और 'पाद' शूद्र में देखा जाना, 'तुरीयरूप' की अवधारणा दे गया हो तो कोई आश्चर्य नहीं। कार्य को प्रथम द्रष्ट्वा महत्त्व देती हमारी दृष्टि 'कारण' को जब नहीं देख पाती तो हम दृष्ट कार्य तक ही सीमित रह जाते हैं। चतुष्पाद ब्रह्म का चौथा पैर स्वयं कार्यकारी क्रिया-शक्ति या क्रियापुरुष ही कहा गया है।

यह चौथा पाद, ब्रह्मरूप कहा गया होने से, वृद्धिशील प्रतिष्ठास्थानी कार्यब्रह्म है। कार्यकारी 'क्रिया-शक्ति' गत्यात्मक होती है। कार्यकारिता से प्रतिबन्धित 'क्रिया' स्थिर स्वधया 'तत्रूप' में अस्तित्वमान् रहती है।

अगर हम ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य और शूद्र को विराट् पुरुष के कार्यकारी चार अङ्गों के रूप में देखें ये स्थूल कार्यकारीरूप में सामाजिक व्यवस्था के अङ्ग बने दिखते हैं और ये मुख्यतः चार ही हो सकते हैं। गुणकर्म इससे अधिक बढ़ नहीं पाते। अगर बढ़ें भी तो उनके ही उपरूप होंगे। वर्णसंकरता उसके साक्ष्य हैं।

चार वर्णों में **'गुणकर्मविभागशः'** के अनुसार तीन गुणों से और शेष एक मिश्रित गुण से प्रभावित माना गया है।

'सत्त्व' मुखस्थानी है, जो मुख्यप्राण और आह्वनीय अग्नि का स्थान है। वहाँ मिश्रितता या अशुद्धता का कोई स्थान नहीं। 'रज' कार्यनिर्वाहक शक्ति अर्थात् शक्ति का शक्त्यात्मक रूप होने से मिश्रितता या अशुद्धि से दूर है। 'तम' कारित्वरूप उपादान या साधन होने से कारकत्व के अनुरूप व्यावहार्य्य है। इस तरह 'तम' और 'रज' को मिलकर 'वैश्य' को रूप दिया गया है और शुद्ध 'तम' को 'पैररूप' से शूद्र का स्थान दिया गया है। 'तम' का कारित्व या कारकत्व ही उसे कार्यकारी होने की विशिष्टता (तुरीय या ज्येष्ठ स्थान) दे जाता है। 'शूद्र' वर्ण को 'तुरीय वर्ण' कहा गया है। 'तुरीय' को व्यावहारिक (कार्यकारी) कार्य-विस्तारक का स्थान दिया गया है; और, यह कार्य-विस्तारक कार्यकारी क्रियाशक्ति या क्रिया-पुरुष या कार्यब्रह्म का निरूपक माना गया है। यह क्रियापुरुष ही कार्यरूप सृष्टि के हर कार्यकारी कण में व्याप्त है। इस क्रियापुरुष को एक योगसंसिद्ध (समत्वबुद्धिरूप योग के द्वारा अच्छी तरह शुद्धांतःकरण हुआ) या एक योगसंन्यस्तकर्मा (समत्व बुद्धिरूप योगद्वारा निष्काम हुआ) एक समदर्शी (समदर्शनः या योगयुक्तात्मा गी. 6.29) ही सर्वत्र-सर्वव्याप्त देखता है। गीता की दृष्टि में भी वही 'द्रष्टा' भी है। गीता (6.29) की उक्ति है—

सर्वभूतस्थमात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि।
ईक्षते योगयुक्तात्मा सर्वत्र समदर्शनः।।

वस्तुतः यह समदर्शी ऐसा है, जो अपनी आत्मा को सर्वत्र व्याप्त देखता है और सबकी आत्मा को अपने में देख सकने में समर्थ होता है। 'आत्मा' वस्तुतः क्रिया-पुरुष या ब्रह्म का निरूपक है। यह द्रष्टा-ज्ञाता भी है और कारक भी है। वह अपने-आपमें द्रष्टा-ज्ञाता भी है और कारक भी है। वह अपने-आपमें द्रष्टृ, ज्ञातृ और कर्तृ शक्ति का समन्वय है। 'आत्मा' सार्व का निरूपक है, इकाई व्यक्ति का नहीं। वह 'स्व' से 'परम' तक का द्रष्टा है। अपने कर्तृत्व में वह यथार्थ-परमार्थ का सम्पादक-निष्पादक है। वह सत्त्वमय है। वस्तुतः ब्रह्मा की सृष्टि होने के कारण या सम्पूर्ण सृष्टि ब्रह्मरूप होने के कारण सब कुछ ब्राह्मण या सत्त्व रूप ही है। यह सत्त्वरूप ही था, जिसके कारण धर्म का साम्राज्य था और धर्म के द्वारा ही सब परस्पर एक-दूसरे की रक्षा करते थे—'**न वै राज्यं न राजाऽऽसीन्न**'।

यहाँ सांख्य के सत्त्व गुण को आयुर्वेद के सत्त्वरूप मन से तुलना करते हुए धर्म की विवेचना देखने का लोभ-संवरण नहीं हो रहा। आयुर्वेद 'मन' को सत्त्वरूप देखता है। 'सत्त्व' ब्रह्म का स्वभाव है; और, 'ब्रह्म' शब्द की निष्पत्ति 'बृंह + मनिन्' रूप में हुआ है। इस तरह सत्त्वगुण वस्तुतः मन की प्रकृति है। इस तरह यह मन ही इन्द्रियों का राजारूप इन्द्र है; यह मन ही अपनी धृति में अपने-आपकी धर्मरूप दृष्टि (धृ + मन् = धर्म) है; यह मन ही अपने-आपकी विवेचनात्मक बुद्धिरूप मति (मन् + क्तिन्) है; यह मन् ही अपने

सार्वरूप में आत्मा (अत् + मनिन्) है; और यह मन ही अपनी वृद्धिशीलता में ब्रह्म (बृंह् + मनिन्); और यह मन ही कार्यरूप स्थूल कार्य-जगत् का कारण है।

कामस्तदग्रे समवर्तताधि मनसो रेतः प्रथमं यदासीत्।
सतो बन्धुमसति निरविन्दन् हृदि प्रतीष्यां कवयो मनीषा॥

(ऋ. 10.129.4)

'मन' का यह रूप हमें ऋग्वेदीय पुरुष-सूक्त (ऋ. 10.90.1 एवं 2) के विराट पुरुष की याद दिला जाता है। सूक्त की प्रथम दो मन्त्रोक्तियाँ है—

सहस्रशीर्षा पुरुषः सहस्राक्षः सहस्रपात्।
स भूमिं विश्वतो वृत्वाऽत्यतिष्ठद्दशांगुलम्॥
पुरुष एवेदं सर्व यद्भूतं यच्च भव्यम्।
उतामृतत्वस्येशानो यदन्नेनातिरोहति॥

(ऋ. 10.129.4)

ध्यातव्य है कि पुरुष-सूक्त के ये दोनों मन्त्र श्वेताश्वतरोपनिषद् (3.14 एवं 15), यजुर्वेद (31.1 एवं 2) तथा अथर्ववेद (19.6.1 एवं 4) में भी आये हैं। ये मन्त्र सृष्टि की कारणरूप शक्ति की व्याख्या देने में समर्थ होने के कारण महत्त्वपूर्ण हैं।

उपर्युक्त मन्त्र में आये 'सहस्रशीर्षा पुरुषः' 'सहस्राक्षः' और 'सहस्रपात्' पद पुरुष की विराटता को निरूपित करते हैं। 'भूमि' पद 'पृथ्वी' के साथ 'विषय' एवं 'विस्तार' का भी अर्थ देता है। 'विश्वतो' पद का अर्थ है— 'समस्त संसार', 'सार्वलौकिक', सम्पूर्ण सृष्टि। 'विश्व' विश्व नाम के दस देवों के समूह का पर्याय भी है।

ये दस देव 'विश्वा' के दस पुत्र हैं। इनके नाम हैं—वसु, सत्य, क्रतु, दक्ष, काल, काम, धृति, कुरु, पुरुरवा, माद्रव। विश्वा के ये पुत्र 'विश्वेदेवा' के नाम से जाने जाते हैं।

फिर 'दशाङ्गुल' का अर्थ जहाँ दस इन्द्रियों से लिया गया है, वहाँ नाभि से दस अङ्गुल ऊपर का स्थान अर्थात् 'हृदयं' से भी लिया गया है। फिर ऋग्वेदीय मन्त्रोक्तियों में 'दश' की व्याख्या इस रूप में की गयी है—

दशावनिभ्यो दशकक्ष्येभ्यो दशयोक्त्रेभ्यो दशयोजनेभ्यः।
दशाभीशुभ्यो अर्चताजरेभ्यो दशधुरो दशयुक्ता वहद्भ्यः॥
ते अद्रयो दशयन्त्रास आशवस्तेषामाधानं पर्येति हर्यतम्।
त ऊ सुतस्य सोम्यस्यान्धसोऽशोः पीयूषं प्रथमस्य भेजिरे॥

(ऋ. 10.94.7 एवं 8)

अर्थात् दश गतियों या अंगुलियों के तुल्य दश अंगयुक्त दश प्रकार के कर्मों (दश कक्ष्येभ्यो) के प्रकाशक, दश प्रकार की योजनाओं वाले (दश योक्त्रेभ्यः), दश प्रकार के भोगने या वश में करने वाले कर्म या पदार्थ (दश-अभीशुभ्यः) शरीर के संचालक (अजरेभ्यः) शरीर-प्राण (वहद्भ्यः) के दश प्रकार के धारक बलों (दश धुरः) का वर्णन या अर्चन करो, उनका ज्ञान प्राप्त करो। वे दशों इस शरीररथ में अश्व के जैसे हैं। वे विभिन्न भोगों के भोक्ता (अद्रयः) दश प्रकार के यन्त्र अर्थात् उपकर्णों के स्वामी (दशयन्त्रासः) वेग से कार्य करते हैं (आशवः)। उनका अतिक्रान्तियुक्त आश्रय 'आत्मा' सर्वत्र जाता है; और वे श्रेष्ठतम (प्रथमस्य) सबके प्रेरक वीर्यवान् प्राणधारक आत्मा के रस (पीयूषम्) का सेवन करते हैं।

आगे की मन्त्रोक्ति के अनुसार वे प्रेरक आत्मा की शक्ति को पाने वाले उस ऐश्वर्यमान् आत्मा के ज्ञान और कर्म दोनों रूपों को प्राप्त करते हैं (इन्द्रस्य हरी निंसते)। वे भूमि पर या वाणी के द्वारा उस व्यापक प्रभु के प्रकाश को गौ में से गौ-दुग्ध के तुल्य देखते हुए उस वाणी में ही आश्रय लेते हैं। ईश्वरीय ज्ञान-रस को पीता हुआ आत्मदर्शी-पुरुष इन्द्र वृद्धि को प्राप्त करता है; बल और सामर्थ्य में बढ़ता है और सर्वसुखकारी बनता है—

> ते सोमादो हरी इन्द्रस्य निंसतेशुं दुहन्तो अध्यासते गवि।
> तेभिर्दुग्धं पिवान्त्सोम्यं मध्विन्द्रो वर्धते प्रथते वृषायते।।
>
> (वही, मन्त्र 9)

उपर्युक्त मन्त्र में 'प्रथमस्य' इन्द्र के लिये है। इन मन्त्रोक्तियों में अध्यात्म की शारीरकरूप व्याख्या मिलती है। 'इन्द्र' अपने ब्रह्मरूप में आत्मा है और शरीर में आश्रयित है। दशावनिभ्यः, दशकक्ष्येभ्यः, दशयोक्त्रेभ्यः, दशयोजनेभ्यः, दशाभीशुभ्यः, दशधुरो, दशयुक्ता, वहद्भ्यः आदि इस इन्द्र की ही विशेषताएँ हैं। वही वेग से कार्य करने वाला दशयन्त्रास है। इस तरह 'शारीरक' पद वस्तुतः शक्त्यात्मक कार्यकारी शरीर का निरूपक है और इसकी व्याख्या में आधिभौतिकता, आधिदैविकता और आध्यात्मिकता तीनों की वह व्याख्या एक समन्विति में देखने को मिलती है, जो जीवन्त जीवन की पारमार्थिक व्याख्या होती है। ब्रह्मसूत्र का शङ्कराचार्यकृत 'शारीरक भाष्य' इसका साक्ष्य है।

निरुक्त (तृतीय अध्याय) ने उपर्युक्त ऋग्वेदीय मन्त्रोक्ति 'दशावनिभ्यो.. वहद्भ्यः' में आये पदों की व्याख्या इस प्रकार की है—'अवनयः अङ्गुलयः भवन्ति, कर्माणि अवन्ति; कक्ष्याः प्रकाशयन्ति कर्माणिः; अभीशवः अभ्यश्नुवते कर्माणि; धूः धूर्वतेर्वध-कर्मणः; योक्त्राणि योजनानीति व्याख्यातम्।'

अर्थात् अवनि का अर्थ अङ्गुलि है; क्योंकि ये अङ्गुलियाँ कर्मों की रक्षा करती हैं; सब कार्य इन्हीं अङ्गुलियों से होते है। कक्ष्य भी अङ्गुलियों को ही कहते हैं; क्योंकि कार्यों को प्रकाशित करती हैं। इन अङ्गुलियों को 'अभीशुः' भी कहते हैं; क्योंकि ये कर्मों में व्याप्त रहती हैं। वधार्थक 'धुर्वी' धातु से धूः निष्पन्न होता है; इन अङ्गुलियों से हिंसा भी होती है। 'योक्त्र' शब्द योजन शब्द से ही व्याख्यात है और 'योजन' शब्द जोड़ने का अर्थ देता है; इसलिये 'धूः' और 'योक्त्र' भी अङ्गुलियों को ही कहते हैं।

इस तरह पुरुष सूक्त में 'दशाङ्गुलम्' वस्तुतः ऐन्द्रियक शरीर का निरूपक है, जिसमें आत्मा अधिष्ठित है। 'पुरुष' भी वस्तुतः इसी रूप में परिभाषित होता है। प्राणयुक्त शरीर अर्थात् कार्यकारी शरीर पुरि या घर या दुर्ग कहा जाता है। यह शक्त्यात्मक और द्रव्यात्मक दोनों हो सकता है। 'आत्मा' शरीररूप पुरि में निवास करती है। यह आत्मारूप क्रियापुरुष (आत्मपुरुष) ही सहस्रशीर्षा सहस्राक्ष और सहस्रपात् है। इसकी सम्पुष्टि इस ऋग्वेदीय उक्ति में भी देखी जा सकती है—

विश्वतश्चक्षुरुत विश्वतोमुखो विश्वतोबाहुरुत विश्वतस्पात्।
सं बाहुभ्यां धमति सं पतत्रैर्द्यावाभूमी जनयन् देव एकः॥

(ऋ. 10.81.3)

विश्वकर्मा के नेत्र, मुख, भुजा और चरण सब ओर हैं। वे अपने बाहु और चरणों से द्यावा-पृथिवी को प्रकट करते हैं। वे विश्वकर्मा एक हैं। (मन्त्र के देवता 'विश्वकर्मा' हैं।)

श्वेताश्वर उपनिषद् की भी उक्ति कुछ इसी प्रकार की है—

सर्वतः पाणिपादं तत् सर्वतोऽक्षिशिरोमुखम्।
सर्वतः श्रुतिमल्लोके सर्वमावृत्य तिष्ठति॥

(श्वेता. उप. 3.16)

सहस्रशीर्षा सहस्राक्ष और सहस्रपात् आदि में आया पद 'सहस्र' वस्तुतः शक्ति की अनन्तता का निरूपक है। वहाँ 'शीर्ष', 'अक्ष' और 'पात्' क्रमशः बुद्धिपरक कार्यकारी क्रियाशक्ति, दृष्टिपरक कार्यकारी क्रियाशक्ति तथा गत्यात्मपरक कार्यकारी क्रिया शक्ति को निरूपित करते हैं। कार्यकारी क्रियाशक्ति, मनोरूप होने से ज्ञानपरक और कर्मपरक दोनों रूपों में कार्यकारी होती है। इस तरह शरीर में 'शीर्ष' (शिर) ज्ञानपरक (विवेकरूप), 'अक्ष' (आँखें) दृष्टिपरक और 'पात्' गतिपरक कार्यकारी क्रियाशक्तियों की समन्विति का निरूपण करते हैं। 'मन' इनका समन्वयक है।

'मन' प्रथम कारण-जगत्रूप होने से 'जेष्ठ' या 'प्रथम' है। यह इन्द्र रूप कार्य-ब्रह्म है। 'अक्ष' अपने ज्ञानेन्द्रियरूप में वस्तुतः पाँचों ज्ञानेन्द्रियों के सामष्टिरूप का निरूपक है।

यह दर्शन, स्पर्शन, घ्राणन्, रसास्वादन और श्रवणन् पाँचों का उपलक्षक है। इसी तरह 'पात्' पाँचों कर्मेन्द्रियों (वाक्पाणिपादपायूपस्थानि : मनु. 11.91) का उपलक्षक है। इस तरह मन, प्राण और शरीर तीन की समन्वित समष्टि मानव या मनुष्य का कार्यकारीरूप है। मानव जहाँ मनन-द्रष्टा है, वहाँ वह मनन-कर्मा भी है। 'मनन' स्वाध्याय का निरूपक है। 'मनन' क्रियापुरुष की क्रियाशीलता का निरूपक है जबकि उसका कार्यात्मक अनुपालन शरीर की कार्यशीलता है। मननधर्मा क्रिया-पुरुष 'शरीर' के बिना कार्यकारी नहीं होता और 'शरीर' क्रियापुरुष के बिना कार्यकारी नहीं हो सकता। 'शरीर' वस्तुतः क्रिया के स्वयं का कारित्व-रूप है, जिससे समन्वित हो 'क्रिया' स्वयं कार्यकारी स्वयम्भूरूप क्रिया-पुरुष का रूप लेती स्थूल कार्य-सृष्टि का कारण बनती है। इस तरह आयुर्वेद अपने विज्ञान में 'जीवन' या 'आयु' को इस श्लोक द्वारा परिभाषित करता है—

सत्त्वमात्मा शरीरं च त्रयमेतत् त्रिदण्डवत्।
लोकस्तिष्ठति संयोगात् तत्र सर्वं प्रतिष्ठितम्॥
स पुमांश्चेतनं तच्च तच्चाधिकरणं स्मृतम्।
वेदस्यास्य तदर्थं हि वेदोऽयं सम्प्रकाशितः॥

(च. सू. 1.18 एवं 19)

अर्थात् सत्त्व (मन), आत्मा, शरीर—ये तीनों जब तक एक-दूसरे के सहारे त्रिदण्ड के समान संयुक्त होकर रहते हैं तभी तक यह लोक है। इसी का नाम जीवन या आयु है। सत्त्व-आत्मा-शरीर की समन्विति को ही पुरुष कहते हैं। यह पुरुषरूप समन्विति ही चिकित्सा का अधिकरण है। समस्त आयुर्वेद इसके हित के लिये ही प्रकाशित हुआ है।

आयुर्वेद ने 'आत्मा' और 'मन' में अन्तर किया है और यह स्थान-भेद को प्रकाशित करता है। मन जब इन्द्रियोन्मुख होता है वह ऐन्द्रियक सुख को ही अपने लिये सुख मानता है; किन्तु जब वह संयमित अर्थात् धृत या नियन्त्रित होता है तब वह मति रूप (मन् + क्तिन्) में विज्ञाता और आत्मा (अत् + मनिन्) रूप में सार्व (सार्वकल्याण) का द्रष्टा हो जाता है। सार्व का द्रष्टा होने के कारण वह निर्विकार होता है अर्थात् दृश्य के गुण-दोष से वह कभी लिप्त नहीं होता। इस तरह इन्द्रियोन्मुख मन और नियन्त्रित-संयमित मन में अन्तर करते आयुर्वेद ने इन्द्रियोन्मुख मन और शरीर को व्याधियों का आश्रय कहा है—

शरीरं सत्त्वसंज्ञं च व्याधीनामाश्रयो मतः।
तथा सुखानां योगस्तु सुखानां कारणं समः॥

(च. सू. 1.27)

अर्थात् शरीर और मन—ये दोनों ही व्याधियों के आश्रय माने गये हैं तथा सुख के आश्रय भी ये ही हैं।

ध्यातव्य है कि प्राणियों की प्रवृत्ति सुख के लिये ही होती है, किन्तु सुख तो 'धर्म' (धृ + मन्) का विषय हो जाता है। कहा है—

सुखार्थाः सर्वभूतानां मताः सर्वाः प्रवृत्तयः।
सुखं च न विना धर्मात् तस्माद् धर्मपरो भवेत्॥

(वा.सू. 2.2)

अर्थात् सब प्रकार के प्राणियों की प्रवृत्ति सुख के लिये ही होती है, सुख 'धर्म' का विषय है। 'धर्म' का अनुसरण अनिवार्य है।

'धर्म' वस्तुतः नियन्त्रित मन की वह दृष्टि है, जो समस्त ज्ञानेन्द्रियों के समेकित दृष्टि से बनती और वास्तविकता को सार्व और परमार्थ की दृष्टि से देखती है। इस तरह 'धर्म' वस्तुतः नीति (आचारिक) का निर्धारक तथा नियम का नियामक है। आयुर्वेद इसका सम्यक् उपयोग रोगों की निवृत्ति में करने की सलाह देता है। उक्ति है—

प्रशाम्यत्यौषधैः पूर्वो दैवयुक्तिव्यपाश्रयैः।
मानसो ज्ञानविज्ञानधैर्यस्मृति समाधिभिः॥

(च.सू. 1.29)

अर्थात् शारीरिक रोग क्रियात्मक गुण-दोष तथा युक्ति-उपयुक्ति के आधार पर औषध प्रयोग से शान्त होता है। मानस रोग का शमन ज्ञान-विज्ञान-धैर्य, स्मृति, समाधि आदि मनःधृति के उपायों के प्रयोग से होता है। 'दैव' शब्द से 'क्रियात्मकता' का अर्थ लिया जाता है। आयुर्वेद 'क्रिया' को महत्व देता है। स्वस्थता को परिभाषित करती आयुर्वेद की यह उक्ति भी क्रिया को ही महत्त्व देती है—

समदोषः समाग्निश्च समधातुमलक्रियः।
प्रसन्नात्मेन्द्रियमनाः स्वस्थ इत्यभिधीयते॥

(कल्याण : धर्मशास्त्राङ्क 1996 पृ. 166)

अर्थात् उसके शारीरिक दोष सम हों, अग्निबल सम हो, धातुओं और मलों की क्रिया समान हो तथा आत्मा, इन्द्रिय और मन प्रसन्न रहता हो, वह पुरुष ही स्वस्थ है।

आर्ष दर्शन वस्तुतः क्रिया का द्रष्टा है। वह जीवन को, सृष्टि को, ब्रह्माण्ड को क्रिया-दृष्टि से देखता और पारमार्थिकरूप में उसे व्याख्यायित करता है। क्रिया का द्रष्टा ही वैज्ञानिक-दार्शनिक हो सकता है; और एक वैज्ञानिक-दार्शनिक ही सृष्टिगत परमार्थ को देख-समझ सकता है। 'विज्ञान' वास्तविक क्रिया अर्थात् कार्य में निहित क्रियाशीलता को देखता है; 'दर्शन' कार्य के कारणरूप क्रिया को देखता है। कारणात्मक रूप कारित्व मूलतः क्रिया का ही रूपान्तरित रूप है।

यहाँ मैं गीता के 'चातुर्वर्ण्य' पद को और पुरुष-सूक्त के विराट् पुरुष के शरीर के चार कार्यकारी विभागों के सन्दर्भ से देखने का प्रयास करती है। विराट् पुरुष के शरीर को चार प्रकार के कर्मों के लिये चार विभागों में देखा गया है। वे कर्म हैं—ब्राह्मणसन्दर्भित, क्षत्रियसन्दर्भित, वैश्य सन्दर्भित और शूद्र सन्दर्भित। स्पष्ट है क्रिया अपने इन चार प्रकार के कर्मों को शरीर की आवयविक समन्विति में ही निष्पादित करती है। दूसरी ओर गीता के भाष्यकारों द्वारा चार वर्ण को मात्र कर्मों की वर्णरूप प्रकृति के रूप में देखा गया है। उनके बीच पारस्परिक समन्वय की चर्चा नहीं की गयी है। फलतः वहाँ ऐसा वर्ण-क्रम बन गया है, जिसकी पहचान ही उसका नियत कर्म (स्वधर्म) हो गया है।

उपर्युक्त स्थिति में व्यक्ति वहाँ व्यक्ति न रहकर वर्ण-कर्म के अनुसार समुदाय या जाति का निरूपक हो गया है। समुदाय अपने अस्तित्व के लिये व्यक्ति के महत्त्व को भूल जाता है। दूसरी ओर व्यक्ति अपने स्वतंत्र अस्तित्व के लिये समुदाय या समाज की अनदेखी करने लगता है। दोनों के बीच का यह संशय ही द्वापर का विषय बन गया है, जो धर्म और कर्म के नाम से वहाँ विवेचित हुआ है। 'वर्ण' के वर्णन में कर्म ही आचाररूप से धर्म घोषित हो गया है। ऐसे में धर्म भी वहाँ स्वकर्म हो गया है। मनु स्मृति की आचार संहिता को पुष्टि मिल गयी और— **'आचारः परमो धर्मः'**; और 'धर्म' का 'धृ + मनूरूप', वहाँ भुला दिया गया है। गीता के भाष्यकारों ने 'वर्ण्य' को 'वर्ण' बनाकर वर्ण्य की व्याख्या से छुटकारा प्राप्त कर लिया है।

क्रिया-पुरुष के रूप में श्रीकृष्ण ने **'चातुर्वर्ण्य मया सृष्टं'** कहकर वस्तुतः 'वर्ण' की नहीं 'वर्ण्य' की व्यवस्था दी है। श्रीकृष्ण अपने-आपमें अधियज्ञ है। **'यज्ञः वै विष्णुः'** अर्थात् 'यज्ञों' में भी प्रमुख 'अधियज्ञ' है। कार्यकारी क्रियाशक्तिरूप क्रिया-पुरुष श्रीकृष्ण स्पष्ट करते हैं—

> **अक्षरं ब्रह्म परमं स्वभावोऽध्यात्ममुच्यते।**
> **भूतभावोद्भवकरो विसर्गः कर्मसंज्ञितः।।**
> **अधिभूतं क्षरो भावः पुरुषश्चाधिदैवतम्।**
> **अधियज्ञोऽहमेवात्र देहे देहभृतां वरं।।**

(गी. 8.3 एवं 4)

कथन स्पष्ट है—परम ब्रह्म अक्षरणशील है। उसका स्वभाव अध्यात्म है। वस्तुतः 'क्रिया' या 'शक्ति' अपने परतमरूप 'क्रियात्व' अर्थात् कार्य-प्रतिबन्धित शक्तिरूप में विशुद्धशक्ति होती है। उस समय न तो यह अपने को रूपान्तरणीय रखती है और न ही किसी समन्विति के लिये क्रियाशील होती है। वह परमब्रह्म की अक्षरणशील अर्थात् शक्ति की अरूपान्तरणीय स्थिति होती है। अध्यात्मरूप में आना अर्थात् आत्मिक क्रियाशीलता

की क्षमता उस 'आनीदवातं स्वधया तदेकंरूप' परमब्रह्म का स्वभाव है; क्योंकि उसका स्वभाव 'बहुस्यामः' होने का होता है। 'स्वभाव' की परिभाषा 'सतो बन्धुमसति' (ऋ. 10.129.4) की उद्घोषणा में मिलती है। सत् और असत् का बन्धुत्व उस परम अक्षर (तत्) का स्वभाव है। क्रिया की अक्षरता और कारित्व से उसका बन्धुत्व, अध्यात्म अर्थात् आत्मा को कार्यकारी शरीर देकर उसे अधिक कार्यकारी रूप से उपयोगी बना देता है। 'अध्यात्म' (अधि + आत्म) वस्तुतः 'आत्मा' को घेरे उससे दशाङ्गुल अधिक होने का निरूपक है।

'दशाङ्गुल' पर हम विचार कर चुके हैं। 'स भूमिं विश्वतो वृत्वा' में अब 'भूमि' और 'विश्वतो' की स्थिति भी स्पष्ट होती दिखती है। 'स भूमि' वस्तुतः सहस्रशीर्षा-सहस्राक्ष-सहस्रपात्-रूप पुरुष के लिये हैं। 'भूमिं' वस्तुतः सार्वभौतिक सृष्टि का उपलक्षक है और, वह आधारभूत कारण को उपलक्षित करता है। आत्मा (अत् + मनिन्) मनःसम्बद्ध और आन्तःकरणिक कार्यकारी शक्त्यात्मक व्यवस्था का पुरुषरूप वर्णन होने से; वस्तुतः पञ्चमहाभूत की तन्मात्राओं से सम्बद्ध सिद्ध होता है। वेदान्तसार ने अन्तःकरण को इस रूप में परिभाषित किया है—'मनोबुद्धिरहङ्कारश्चित्तं करणमान्तरम्। संशयो निश्चयो गर्वः स्मरणं अमी।'

इस प्रकार अन्तःकरण को पञ्चमहाभूत (आकाश, वायु, अग्नि, जल और पृथ्वी) की तन्मात्राओं (शब्द, स्पर्श, रूप, रस और गन्ध) से विनिर्मित माना गया है। शरीर और अन्तःकरण की समन्विति यथार्थतः पञ्च महाभूत और उनकी तन्मात्राओं की समन्विति-जैसी ही समन्विति सिद्ध होती है। ऐसा स्थिति में दशाङ्गुल की स्थिति हमारे समक्ष दशों इन्द्रियों की भौतिक अर्थात् मौलिक या भौमिक स्थिति के रूप में उपलक्षण बनकर आती है। भाष्यकार महीधर ने 'भूमि' को पञ्चमहाभूतों का ही उपलक्षक माना है।

'विश्वतो' के स्थान पर मन्त्र में 'सर्वतः' शब्द का भी प्रयोग किया गया है। लगता है ऐसे भाष्यकारों ने 'भूमिं' और 'विश्वतो' को पर्यायवाची मान लिया हो। पर, वस्तुतः ऐसा है नहीं। 'विश्व' वस्तुतः 'सार्व' का उपलक्षक है और 'भूमि' आधार का। 'आत्मा' भी 'सार्व' का ही उपक्षलक है। ऐसी स्थिति में 'विश्वतो' आत्मारूप सहस्रशीर्षा, 'सहस्राक्ष' और 'सहस्रपात्' विराट् का ही उपलक्षक सिद्ध होता है। वेद-मन्त्रों के मन्त्र-पद अर्थ या पर्याय के आधार पर स्थानापन्न नहीं किये जा सकते। ऐसा करना अवांछनीय माना गया है। वैसे भी 'विश्वतो' पद की गरिमा 'विश्वा' और 'विश्वेदेवों' से भी सम्बद्ध है। दश 'विश्वेदेव' वस्तुतः 'सार्व' के उपलक्षक हैं, 'सर्वतः' के नहीं।

इस तरह गीता जब 'परमं ब्रह्म' की बात करती है तो वह यह नहीं भूलती कि उसके विस्तार के प्रथम कारण को कार्यकारी और वह भी शक्त्यात्मकरूप में ही कार्यकारी होना होगा; क्योंकि शक्ति की नित्यता उसकी अद्वैतता में निहित होती है और यह अद्वैतता

भी उसकी नित्यता और रूपान्तरणीयता में निहित होती है। प्रतिबन्धित शक्ति का प्रथम या ज्येष्ठतम रूप 'स्वयम्भूरूप' में संज्ञापित होता है। यह कार्यकारी क्रियापुरुष शक्त्यात्मकरूप में ही सशरीर होता है। 'सशरीर' पद की व्याख्या हम गीता में ही 'शरीर-शरीरी' और 'क्षेत्र-क्षेत्रज्ञ' के रूप में देख सकते हैं। 'शरीरी' जब 'शरीर' के साथ होता है तभी वह कार्यकारी होता है; क्योंकि तब शरीरी की क्रियाशीलता का कारित्व या कारकत्वरूप शरीर कार्यकारी साधन अर्थात् 'करण' बनता है। अपना विस्तार पाना ही परमशक्ति का स्वभाव है और वह उसे अपने कार्यकारीरूप में ही पा सकता है। उसका यह रूप ही शरीर-शरीरीरूप समन्वय है। 'दशाङ्गुल आधिक्य' वस्तुतः शरीरवाची और 'सहस्रशीर्षा-सहस्राक्ष-सहस्रपात्' शरीरीवाची है।

शरीर-शरीरी का समन्वय ही ज्ञान-कर्म का आधार है, और इसे ही 'अध्यात्म' के रूप में संज्ञापित किया गया है। दशाङ्गुल आधिक्य से आवृत्त सहस्रशीर्षा-सहस्राक्ष-सहस्रपात् आत्मा ही अध्यात्मरूप कार्यकारी क्रियापुरुष या विराट् 'पुरुष' है। अथर्ववेद ने इस कार्यकारी क्रियापुरुष को ही अध्यात्मरूप देवता के रूप में स्वीकार किया है।

आत्मन् और अध्यात्मन् का प्रत्यक्षकर्ता ऋषि वस्तुतः अपनी मनःधृति में क्रिया या शक्ति का ही द्रष्टा सिद्ध होता है। उससे क्रिया-शक्ति की प्रतिबन्धिता या कार्यकारिता कुछ भी अप्रत्यक्षित नहीं रह जाती। सूक्ष्मान्तता की दार्शनिकता इसी रूप में व्याख्यायित होती है। याज्ञवल्क्य राजा जनक के समक्ष सूक्ष्मान्त अर्थात् दार्शनिक विमर्श के लिये उपस्थित होते हैं। यह सूक्ष्मान्त दार्शनिकता ही ज्ञान का साधन है।

ज्ञानमय कर्म ही यज्ञ है। गीता ने '**भूतभावोद्भवकरो विसर्गः**' (8.3) कहकर 'यज्ञ' को ही व्याख्यायित और इस यज्ञ को ही 'कर्म' अर्थात् ज्ञानमय कर्म के रूप में संज्ञापित तथा परिभाषित किया है।

'अधिभूतं क्षरो भावः' कहकर गीता ने पञ्चमहाभूत को उपलक्षित किया है; 'पुरुषश्चाधिदैवतम्' कहकर 'पुरुष' को अधिदैवत अर्थात् कार्यकारी क्रियाशक्ति के रूप में, तथा यज्ञ के कारणरूप को अधियज्ञरूप विष्णु, इन्द्र, अग्नि, स्वयं श्रीकृष्ण से उपलक्षित किया है। 'यज्ञो वै विष्णुः'; 'विष्णुर्वै यज्ञः'; 'पुरुषो वै यज्ञः'; 'यज्ञः प्रजापतिः'; 'अग्निर्वैल यज्ञः' 'इन्द्रो वै यज्ञः' आदि उक्तियाँ उपर्युक्त विवेचन-प्रत्यक्ष के ही साक्ष्य हैं।

यज्ञ और यज्ञपुरुषरूप कार्यकारी क्रियाशक्ति वस्तुतः सृष्टि का पालक-पोषक-रक्षक और विस्तारक है। 'विष्णु' वस्तुतः इसी रूप में परिभाषित हैं। '**अधियज्ञोऽहमेवात्र देहे देहभृतां वर**' कहकर श्रीकृष्ण ने अपने को विष्णुरूप ही उद्घोषित किया है। वस्तुतः पुरुष सूक्त में विराट् पुरुष के रूप में क्रिया-पुरुष का ही कार्यकारीरूप व्याख्यायित है। ब्राह्मण-क्षत्रिय-वैश्य-शूद्र वस्तुतः शक्ति के कार्यकारीरूप हैं, वर्ण के रूप नहीं।

कार्यकारिता में क्रिया स्वतः अपनी अद्वैतता में कहीं भी मूर्त और दृष्ट नहीं होती; क्योंकि 'क्रिया' भावरूप है, द्रव्यरूप नहीं। उसकी दृष्टिगोचरता कार्यरूप में और वह भी आनुभविकरूप में ही निष्पन्न होती है। इसमें ज्ञानेन्द्रियाँ साधनरूप (कारकत्व या कारित्व रूप) हैं। पुरुष-सूक्त का विराट् पुरुष अपने कार्यकारी शरीररूप से कार्यकारी समस्त सृष्टि का उपलक्षक है। कार्यकारिता अपने वर्गीकरण में चार रूप ही ले पाती है। ब्राह्मण मानसकर्म से, क्षत्रिय बाहुकर्म से, वैश्य स्थैतिक कर्म से (अस्तित्व की स्थिरता से सम्बन्धित क्रिया-व्यापार) और शूद्र गतिकी से सम्बद्ध है।

शरीर के तीन उर्ध्व भाग पैर के साथ ही आगे बढ़ते या स्थान परिवर्तन कर सकते हैं। पाद और अङ्गुलियाँ स्वाभाविकरूप से अग्रगामी होते हैं पश्चगामी नहीं। यही कारण है कि ज्ञानेन्द्रियाँ और कर्मेन्द्रियों को अपने आलोचक द्रष्टृत्व की निश्चितता के लिये मनःशक्ति की निश्चित-दर्शिता की अपेक्षा होती है। ध्यातव्य है कि ऋषि को 'चित्रश्रवस्' और 'निश्चितदर्शिन' भी कहा गया है। निश्चिततः यह उनकी दृष्टि की क्रियादर्शिता ही है, जो अपनी आलोचना में वस्तु का चतुर्विध आलोचन (चतुर्दिक दर्शन) कर सकने में समर्थ है। आर्ष दर्शन में 'धर्म' वस्तुतः इस मानसिक क्रियादर्शन का ही उपलक्षक है। एक क्रियादर्शी ऋषि ही 'क्रिया' के हर रूप को देख सकने में समर्थ होता है, अन्य कोई भी नहीं; 'तर्क ऋषि' भी अगर निश्चितदर्शी न हो तो वह भी नहीं।

यहाँ यह स्पष्ट होता है कि और तुरीयस्थानी (पाद) शूद्र को प्रतिष्ठारूप पाद-स्थान से हटाकर निकृष्टतम स्तर पर ले जानेवाले, और कुछ भी हों, दार्शनिक या द्रष्टा नहीं हो सकते। उन्हें मानव के रूप में व्यक्ति भी नहीं कहा जा सकता; क्योंकि मननशीलता से वे दूर ही होते हैं। वे 'पशु' के दार्शनिक (पाशुपतिक) अर्थ से पशु भी नहीं होते; क्योंकि पशु में भी द्रष्टृ शक्ति होती है। अब अगर उन्हें कुछ कहा जाय तो उन्हें मानव रूप में 'असुर' दर्शन का ही अनुयायी कहा जा सकता है; क्योंकि उन्हें मात्रअपनी प्राणरक्षा और ऐन्द्रियक सुखों ही चिन्ता होती है। ऐन्द्रियक संयम से दूर वे आत्मा के नाम पर अपने-आपको ही, जैसा ठगने का प्रयास करते हैं। दानवराज विरोचन का, आत्मा के नाम पर शरीर (ऐन्द्रियक शरीर) को ही आत्मा जानकर, पिता-आचार्य प्रजापति के यहाँ से आत्मज्ञ बन अपनी राजधानी को लौट जाना इसका ही साक्ष्य प्रस्तुत करता है।

पुरुष-सूक्त में विराट् पुरुष के शरीर को चार भागों में देखा गया है। ध्यातव्य है कि सामाजिक व्यवस्था में धर्मपरक व्यवस्था के पश्चात् ब्रह्मा के त्रिवर्गीय व्यवस्था को स्थान मिला। इस त्रिवर्गीय व्यवस्था में धर्म, अर्थ, काम एक त्रिवर्ग में रखे गये। 'मोक्ष' का त्रिवर्ग अलग था और उसके तीन विषय थे—सत्त्व, रज और तम। फिर 'दण्ड' के लिए भी अलग त्रिवर्ग था। इसके भी तीन विषय थे—स्थिति, वृद्धि और क्षय। (महा.,शा.प. 59.29-30)

महाभारत की उक्ति है कि ब्रह्मा के नीति-शास्त्र में आत्मा, देश,काल, उपाय, कार्य और सहायक का वर्णन है। (महा. शा.प. 59.32) स्पष्ट है कि यह नीति शास्त्र राजकीय व्यवस्था के अनुकूल निर्मित हुआ। वेदत्रयी को वहाँ कर्मकाण्ड के रूप में तथा आन्वीक्षिकी को ज्ञानकाण्ड के रूप में माना गया है। इसके साथ ही 'वार्ता' को कृषि-वाणिज्य के नीतिशास्त्र के रूप में, तथा 'दण्ड' को न्याय व्यवस्था के नीतिशास्त्र के रूप में स्थान प्राप्त था। (वही, श्लो. 33) राजकीय व्यवस्था में तब राजा को प्रजारञ्जक का स्थान दिया गया था।

ध्यातव्य है कि राजकीय व्यवस्था में राजा यद्यपि कि प्रजारञ्जक था, उसका अधिकतर समय राजकीय व्यवस्था की देखभाल और दण्डनीति के अनुरूप न्याय में लगा करता था। राज-व्यवस्था में कृष्टि और चर्षणी अर्थात् कृषि समुदाय और घूमन्तु समुदाय की अपनी-अपनी प्रशासकीय और आर्थिक व्यवस्था थी। 'विश' व्यापारिक-स्थल तथा 'जन' राजधानी के स्तर की व्यवस्था थी। 'चर्षणी' घूमन्तुरूप में पशु-व्यापार का साधन रहा हो तो कोई आश्चर्य नहीं। कृषि वर्ग ग्राम में रहते थे।

ध्यातव्य यह भी है कि राजा इन उत्पादक समुदाय की सामुदायिक व्यवस्था में हस्तक्षेप नहीं करता था। वे विश और जन के लिए अपेक्षित सामग्रियों की आपूर्ति के साधन थे। ध्यातव्य यह भी है कि इनकी प्रशासकीय व्यवस्था में प्रायः राज-सत्ता हस्तक्षेप नहीं करती थी। भारतीय इतिहास में अंग्रेजों का शासनकाल मात्र ऐसा शासन-काल था जिसने ग्रामीण अर्थात् उत्पादक समुदाय को आर्थिक, राजनीतिक और सामाजिक तीनों पहलुओं से तोड़ डाला। उत्पादक क्षेत्रों में आर्थिक हस्तक्षेप विभिन्न राजनीतिक कालों में होते रहे, किन्तु उनकी सामाजिक या सामुदायिक व्यवस्था में राज्य कोई व्यवधान नहीं पहुँचा सका था। राजा उत्पादक समुदाय के विरुद्ध नहीं जाना चाहता।

राज्य-विस्तार राजा का महत्त्वपूर्ण कार्य था। गुलामी और शूद्रता का दुःखदायी रोग मनुष्यजा को सम्भवतः वहीं से लगा हो तो कोई आश्चर्य नहीं। महाभारत की एक उक्ति है—

> सर्व एते त्रयो वर्णाः कार्या ब्राह्मणबन्धनाः।
> धर्मपाशनिबद्धानामन्योऽप्येवं चरिष्यति।।

(महा., शा.प. 267.7)

क्षत्रिय, वैश्य तथा शूद्र—इन तीनों वर्णों को ब्राह्मणों के अधीन कर देना चाहिये। जब चारों वर्णों के लोग धर्म के बन्धन में बंधकर उसका पालन करने लगेंगे तो उसकी देखा-देखी दूसरे मनुष्य भी धर्म का आचरण करने लगेंगे।

भाष्यकार ने इस श्लोक के भाष्य में 'सूत-मागध आदि' को 'अन्योऽपि' के रूप में लिया है।

महाभारत की एक अन्य उक्ति है—

न विशेषोऽस्ति वर्णानां सर्वं ब्राह्ममिंद जगत्।
ब्रह्मणा पूर्वसृष्टं हि कर्मभिर्वर्णतां गतम्।।

(शा.प. 188.10)

अर्थात् पहले वर्णों में कोई अन्तर नहीं था, ब्रह्माजी से उत्पन्न होने के कारण यह सारा जगत् ब्राह्मण ही था। पीछे विभिन्न कर्मों के कारण उनमें वर्णभेद हो गया।

आचार्य शुक्र ने प्रश्न उठाया—

ब्रह्मणस्तु समुत्पन्नाः सर्वे ते किं नु ब्राह्मणाः।
न वर्णतो न जनकाद् ब्राह्मतेजः प्रपद्यते।।

(शु.नी. 1.31 जाति भेद)

सम्पूर्ण जीव ब्रह्मा से उत्पन्न हुए हैं तो भला वे क्या ब्राह्मण कहला सकते हैं? नहीं; क्योंकि वर्ण (जाति) से और पिता से ब्रह्मतेज नहीं प्राप्त होता।

ब्राह्मण को भी जन्मना शूद्र ही कहा गया है। 'जन्मना नायते शूद्रः संस्कारात् द्विज उच्यते, विद्यया याति विप्रत्वं त्रिभिः श्रोत्रिय उच्यते' या फिर, ज्यात्या कुलेन वृत्तेन स्वाध्यायेन श्रुतेन च, एभिर्युक्तो हि यस्तिष्ठेन्नित्यं स द्विज उच्यते।

स्पष्ट है कि वर्ण जैसा कि हमने देखा महाभारतीय उक्ति के अनुसार ब्रह्माजी से उत्पन्न होने के कारण यह सारा जगत् ब्राह्मण ही था। बाद में विभिन्न कर्मों के कारण उनमें वर्ण (रङ्ग) भेद हो गया। वर्ण को रङ्ग से जोड़ता महाभारत का मानना है— क्षत्रिय अपने कर्म के कारण 'लाल', वैश्य 'पीला' और शूद्र 'काला' हो गया। ये पहले द्विज ही थे। (महा.शा.4.188.11-13)। वर्ण-भेद के बाद भी उनके बीच नित्यधर्मानुष्ठान और उनके-यज्ञ कर्म का कभी निषेध नहीं किया गया। (वही. श्लो. 14) दूसरे शब्दों में क्रिया की अवहेलना कहीं नहीं की गयी है। बस, 'कारकरूप' को प्रधानता दी जाने लगी और अन्ततः उसे महत्वपूर्ण स्थान दे भी दिया गया।

आर्येतर दर्शनों ने कारक में कारित्व मात्र की सत्ता मानकर जो निर्णय लिये वे 'क्रिया' के समन्वय के ज्ञान के अभाव में वैज्ञानिक स्तर पर अपूर्ण और संशय के शिकार हो गये। फलतः उनकी अवैज्ञानिकता के लिये श्रद्धा और विश्वास की दुहाई दी गयी, जो अन्ततः अन्ध भक्ति और अन्धविश्वास में समाप्त होती है।

वस्तुतः

न वै राज्यं न राजाऽऽसीन्न च दण्डो न दाण्डिकः।
धर्मेणैव प्रजाः सर्वा रक्षन्तिस्म परस्परम्।।

(महा., शा.प. 59.14); और 'सर्वं ब्रह्ममिंद जगत्' (वही. 188.10) की उक्तियों के साथ जब हम

ततोऽध्यायसहस्त्राणां शतं चक्रे स्वबुद्धिजम्।
यत्र धर्मस्तथैवार्थः कामश्चैवाभिवर्णितः।।

(वही. 59.29)

के साथ 'चातुर्वर्ण्यं मया स्तृष्टं' (गी. 4.13) का विवेचन करने के लिये बैठते हैं तो वहाँ राजकीय व्यवस्था में एक बदलाव की स्थिति देखने को मिलती है साथ ही दार्शनिक स्थिति में भी बदलाव आता दिख पड़ता है। 'धर्म' (धृ + मन्) जो 'दर्शन' की आँखें हैं, उस धर्म को ही वहाँ आचाररूप से राजनीति के साथ जुड़ते देखते हैं। कारकरूप सत्ता के लिये 'आचारः परमो धर्मः' की व्यावहारिक अनिवार्यता महत्त्वपूर्ण हो जाती है। इतना ही नहीं, 'आचारिता' के लिये भी श्रम-विभाजन अनिवार्य हो जाता है। समाज भी अपनी वृहत्तरता को छोड़ वर्गीकृत होने को विवश हो जाता है। समष्टि का विघटन व्यष्टि में होता हुआ अनेक खण्डप्रलय और अन्ततः महाप्रलय को आमन्त्रित करता है। आज पर्यावरण-प्रदूषण भले ही खण्डप्रलय का कारण बने, ग्लोबल वर्मिङ्ग (global warming) तो वैश्विक विनाश अर्थात् महाप्रलय का ही कारण सिद्ध होता दृष्टिगोचर हो रहा है।

'मानव' को आचरणों की सीमा में नहीं बाँधा जा सकता और न ही किसी राजकीय व्यवस्था में बाँधा जा सकता है। 'जीवन' की जीवनी शक्ति अनन्त है, भले ही उसका कार्यकारी शरीर विनश्य या विघटनीय हो। राजकीय व्यवस्था हो या धर्म की व्यवस्था, नीति की व्यवस्था हो या समाज की, सापेक्षता को निरपेक्षता की और निरपेक्षता को निष्पक्षता की अपेक्षा होती ही है।

आज के वैज्ञानिक अध्ययन ने हमें सापेक्षता का ज्ञान देते समय यह भी कहा—यहाँ कुछ भी निरपेक्ष नहीं। अगर कुछ भी निरपेक्ष नहीं तो प्रश्न उठता है—एक सापेक्ष दूसरे सापेक्ष के सामने कितना सापेक्ष होगा? क्या इसका भी कोई मापदण्ड नहीं? आर्ष दर्शन के पास इसका उत्तर हाँ में है। निश्चय ही है। 'कार्य' कार्य का सापेक्ष होता है, कारण का नहीं। कारणरूप क्रिया कार्य के लिए निरपेक्ष होती है। क्रिया अपनी नित्यता में किसी के सापेक्ष नहीं होती; फलतः वह एकमात्र निरपेक्ष है, जो सब का कारण है। यह क्रियारूप 'कारण' भी मात्र अपने क्रियात्वरूप में कार्य को अस्तित्व नहीं दे सकती। इसके लिये वह स्वयं कारित्वरूप धारण करती हुई उससे ही समन्वित हो कार्यकारी कार्यरूप लेती तथा कार्यविस्तारक 'स्वयम्भू' कहलाती है। कारकरूप निरपेक्ष सत्ता ही अपने परतमरूप में अनवस्था-दोष का शिकार हो जाती है; कारणरूप क्रिया-पुरुष अनावस्था दोष का शिकार नहीं होता, क्योंकि वह तो स्वयम्भू है।

यहाँ एक प्रश्न उठता है। वह यह कि कारकरूप सत्ता कभी अपने परतम स्थिति में होती भी है? अगर नहीं होती तो उसकी 'पूर्णता' का प्रश्न ही नहीं उठता। फिर प्रश्न उठता है कि 'पूर्णमदः पूर्णमिदं' में 'पूर्णता' की स्थिति किसके लिये? 'कारक' अपने आपमें स्वयं कारक तो हो सकता है, स्वयम्भू नहीं हो सकता। कारकरूप होने के लिए उसका द्रव्यात्मक अस्तित्व मूर्त होगा, अमूर्त नहीं। अमूर्त शक्ति हो सकती है। फिर कारक-रूप में उसमें 'कारकत्व' तो होगा, किन्तु क्रियात्व नहीं। अगर क्रियात्व की भी स्थिति उसमें ही मान ली जाय तो उसका रूप क्या होगा? 'कारक' में कारकत्व और क्रियात्व दोनों एक साथ हों तो कारक अद्वैत नहीं हो सकता। किन्तु वह तो अद्वैत है। फिर क्रियात्व को अगर कारक की माया ही मानी जाय या फिर क्रियात्व को कारक का स्वभाव। यहाँ 'मानने' जैसी बात सामने आती है, जो सिद्ध नहीं होती।

आधुनिक विज्ञान 'निरपेक्ष' को परीक्षात्मकरूप में ग्रहण नहीं कर सकता और उसे छोड़ भी नहीं सकता। आधुनिक दर्शन भी उस निरपेक्ष की कल्पना ही कर सकता है, देख या दिखा नहीं सकता। फिर तो देखने-दिखाने की जिद् में दोनों पक्ष एक-दूसरे को नास्तिक और अन्धविश्वासी कहकर एक-दूसरे की भर्त्सना ही करते रहेंगे।

तैत्तिरीयोपनिषद् ने असत्‌रूप अव्यक्त को सत्‌रूप व्यक्त का कारण कहा है। छान्दोग्य उपनिषद् ने 'असत्' को असत्य और 'सत्' को सत्य मानकर सीधा-सा प्रश्न किया—क्या असत्य से सत्य का जन्म होता है? अधिसंख्य ने कहा—बिल्कुल नहीं। छान्दोग्य की बात बन गयी। अमूर्त, अव्यक्त, असत्‌रूप क्रियात्म शक्ति परित्यक्ता बन रहने को विवश हो गयी; और एकाकी कारित्वरूप 'सत्' ही सत्य हो गया। शायद नहीं। 'क्रियात्व' ने कहा—मुझे परित्यक्ता मत बन बनाओ, अपने आसपास रहने दो, चेरी (दासी) ही बनाकर रख लो। 'क्रियात्व' ने कारित्वरूप कारक को बाँझ बनने से बचा लिया। किन्तु नाम कारित्व का ही चला। क्रियात्व इससे ही सन्तुष्ट हुई, और आज भी सन्तुष्ट है। हाँ, शूद्ररूप में वही तो है।

महाभारत की एक कथा है। एक राजा थे। उन्होंने एक गलतफहमी में फँसकर अपनी रानी का परित्याग कर दिया। प्रजा ने उस राजा का साथ छोड़ दिया। पड़ोसी राज्य आक्रमण कर बैठा। वे हार की कगार पर पहुँच गये। ऋषि के यहाँ गये। ऋषि ने जब जाना कि राजा ने रानी का परित्याग किया हुआ है— तब उन्होंने भी राजा का स्वागत एक आम आदमी की तरह ही किया। राजा ने जब कारण जाना कि यह उनके रानी के परित्याग का परिणाम है, और यह भी कि रानी निर्दोष है। उन्होंने रानी को अपना लिया और उनकी प्रजा ने उन्हें क्षमा कर राज्य को सुदृढ़ता दी।

भारतीय वाङ्मय ऐसी अनेक गाथाओं से परिचित है। हम अगर कारित्व की प्रमुखता को नहीं नकार सकते तो क्रियात्व की गरिमा को भी नहीं नकार सकते। वस्तुतः

दोनों के समन्वय में 'कार्य' रूप लेता और कार्यविस्तारक बनता है। दोनों रूप एक ही शक्ति के रूपान्तरण है।

क्रिया की महत्ता इस रूप में है कि वह नित्य और रूपान्तरणीय है। वह प्रतिबन्धित हो सकने में समर्थ है; और, क्रियाशील हो कार्यकारी तथा कार्यविस्तारक भी हो सकती है। असत् से सत् की उत्पत्ति नहीं होती रूपान्तरण होता है। कार्य से कार्य की उत्पत्ति नहीं होती, कार्य से कार्य का विस्तार होता है। इसे रासायनिक प्रतिक्रियाओं के अध्ययन में देखा-समझा जा सकता है।

हमने ऊपर छान्दोग्य और तैत्तिरीयोपनिषद् के सत्-असत् से सन्दर्भित कथन को अपने विवेचन में देखा है। छान्दोग्य उपनिषद् की तरह ही हेगेल (जर्मन दार्शनिक) ने भी 'भाव' से अस्तित्व (being) और अभाव से अनस्तित्व (non-being) का, सत् से सत्य और असत् से असत्य का अर्थ लिया है। हेगेल ने दोनों की समन्विति को उपजाति (species) या सम्भवन (Becoming) कहा है। हेगेल ने इस तरह पक्ष (thesis), प्रतिपक्ष (antithesis) और संपक्ष (Synthesis) का आधार लेकर अपनी द्वन्द्वात्मक विधि (dialectical method) में दो विरोधी तत्वों के समन्वय से तीसरी की निष्कर्षिता प्रतिफलित की है। द्वन्द्वात्मकता को प्रकारान्तरतः इस रूप में ही भारतीय ऋषियों ने भी देखा है—'द्वन्द्वं वै वीर्यम्' (शत. ब्रा.)। पर दोनों में अन्तर है। आर्ष दर्शन ने अपने द्वन्द्वों को पूरक के रूप में लिया है।

हेगेल का पहला त्रय (triod) है—भाव, अभाव और सम्भवन। इस त्रय को उन्होंने क्रमशः जाति (species), अवच्छेदक (differentia) और उपजाति के रूप में देखा है। हेगेल 'भाव' को एब्स्ट्रैक्ट (Abstract) के रूप में लेते हैं। 'भाव' में 'कुछ होने' (being) की स्थिति का ज्ञान तो होता है, किन्तु वहाँ 'क्या है' इसका ज्ञान नहीं होता। अमूर्तता संज्ञापित नहीं होती। हेगेल ने अवच्छेदक (differentia) के रूप में 'भाव' के विरोधात्मक प्रत्यय 'अभाव' को लिया है। 'अभाव' अर्थात् जो भावगत नहीं है, अर्थात् जो एब्स्ट्रैक्ट (Abstract) नहीं है, अर्थात् जो भाव से मिलकर उसे रूप दे सकने में समर्थ है। शब्द 'डिफरेन्शिया' (differentia) के लिए 'अवच्छेदक' या 'विभेदक' के लिये व्यवहृत होता है। इस तरह जाति और अवच्छेदक मिलकर उपजाति को नियमित करती है।

वस्तुतः आर्ष दर्शन ने इसे कुछ अधिक स्पष्ट और वैज्ञानिकरूप से प्रस्तुत किया है। हेगेल का भाव आर्ष दर्शन का शक्ति का 'कारित्व' रूप 'सत्' है। जबकि आर्ष दर्शन में 'भाव' को क्रियारूप कहा गया है और अभाव को कारित्व रूप। इसी तरह 'क्रिया' या 'शक्ति' अमूर्त होती है; लेकिन होती है अवश्य। उसका कार्यकारीरूप शक्ति के ही कारित्वरूप से समन्वित होकर विकसित होता है। इस तरह हेगेल का 'अभाव' रूप

अवच्छेदक आर्ष दर्शन का शक्तिरूप 'कारित्व' है। 'कारित्व' क्रियात्व को घेरकर रूप देता है। इस तरह हेगेल का उपजातिरूप सम्पक्ष (synthesis) या सम्भवन (becoming) कार्यरूप व्यक्त, मूर्तरूप होता है। इसे आर्ष दर्शन ने लौकिक व्याहृतियों के रूप में देखा है। अपने शिक्षावल्ली में तैत्तिरीयोपनिषद् ने इसे संधि-प्रकरण में समझाने का प्रयास किया है।

अपने उपर्युक्त भावरूप त्रय को विज्ञान-भाव से नहीं देख सकने के कारण हेगेल ने 'भाव' के स्थान पर 'सत्' को और अभाव के स्थान पर असत् को रखकर सम्भवन (becoming) को नियमित करने का प्रयास किया है। फलतः यहाँ स्थिति उलट-सी हो गयी है। भाव-अभाव के सन्दर्भ के अनुरूप ही हमें तब परिणाम प्राप्त होता जब हम 'सत्' को अभाव के रूप में और 'असत्' को 'भाव' की जगह पर रखते। वस्तुतः 'सत्' एवं 'अभाव' शक्ति के कारित्वरूप को और 'असत्' तथा 'भाव' शक्ति के क्रियात्वरूप को निरूपित करते हैं।

स्पिनोजा जब कहते हैं—Every Determination is negation तब उनके 'Determination' से किसी वस्तु का विशेषीकरण अर्थात् रचनात्मक कार्य का अर्थ निकला होता है। किन्तु उपर्युक्त कथन का प्रतिलोम अर्थात् Every negation is Determination (affirmation) तो वह एक दार्शनिक को मात्र भाषा-विश्लेषक बनाकर छोड़ देता है। इसे हम एक वैज्ञानिक के भाव से तब लेते दिखते हैं जब खण्डप्रलय या महाप्रलय की स्थिति की ओर बढ़ते हैं, जहाँ हर 'कारित्व' क्रियात्वरूप में रूपान्तरित होने लगता है। कारित्व का विभेदक या अवच्छेदकरूप (differentia form) स्वयं भावात्मक (क्रियात्मक) होने लगता है और अन्ततः शक्ति की अद्वैतता को सिद्ध करता है।

ओसवाल्ड ने ठीक ही किया था जब उन्होंने 'मन' (mind) और गति (motion) दोनों को एनर्जी (energy) के अधीन रखा था। दोनों मिलकर ही सृष्टि को विस्तार दे सकने में समर्थ हैं। 'मन्' यहाँ कारित्व शक्ति का और गति क्रियात्व शक्ति का निरूपक सिद्ध होता है।

आर्ष अवधारणा में 'मन' क्रिया-कारित्व की कार्यकारी शक्त्यात्मक समन्विति है। शारीरिक अवयव 'कारित्व' के; तथा गत्यात्मक क्रियाशीलता 'क्रियात्व' के निरूपक हैं। कार्यकारिता दोनों की समन्विति का विषय होता है। आर्ष दर्शन कार्य की वैज्ञानिक प्रक्रिया को 'नियमविधि' की श्रेणी में रखता है।

यहाँ हम परमाण्विक शक्ति की प्राप्ति के दो साधनों का उदाहरण ले सकते हैं— एक है नाभिकीय विखण्डन (nuclear fission) तथा दूसरा नाभिकीय संगलन (nuclear fusion)। प्रथम में भारी परमाणुओं का नाभिकीय विखण्डन तथा दूसरे में हल्के नाभिकों

का संगलन से नाभिकीय ऊर्जा प्राप्त की जाती है। ध्यातव्य है कि, जब सम्पूर्ण द्रव्यात्मक सृष्टि ऊर्जारूप में रूपान्तरित हो जायेगा तो वह महाप्रलय की स्थिति ही होगी। खण्डप्रलय तो सहजतः कल्पनीय है ही।

हेगेल ने निषेधीकरण में विशेषीकरण अथवा सगुणीकरण (determinition) के सन्दर्भ से इस तथ्य को भी सामने रखा कि निषेधीकरण में असीम शक्ति पायी जाती है, जिसके कारण सम्पूर्ण विश्व में कोई भी व्यापक क्रान्ति सम्भव हो सकती है।

यहाँ यह स्पष्ट होता है कि आर्ष दर्शन ने जिस ब्रह्माण्ड को शक्तिमय चेतनरूप में देखा है उसे आइन्स्टीन से पहले के पाश्चात्य विज्ञान और दर्शन ने समझने का प्रयास ही नहीं किया; क्योंकि तब वे द्रव्य और शक्ति को अलग-अलग रूपों में देखते-जानते थे। अगर 'द्रव्य' को भी वे शक्तिरूप देख रहे होते तो शायद मार्क्स को यह कहने का अवसर नहीं मिलता—'हेगेल के हाथों में द्वन्द्ववाद पर रहस्य का आवरण पड़ जाता है, (लेकिन इसके बावजूद यह सही है कि पाश्चात्य दर्शन में हेगेल ने ही सबसे पहले विस्तृत और सचेत ढंग से यह बताया था कि अपने सामान्यरूप में द्वन्द्ववाद किस प्रकार काम करता है।) हेगेल के यहाँ द्वन्द्ववाद सिर के बल खड़ा है। यदि आप उसके रहस्यमय आवरण के भीतर ढके हुए विवेकपूर्ण सार-तत्त्व का पता लगाना चाहते हैं, तो आपको उसे पलटकर फिर पैरों के बल सीधा खड़ा करना होगा।' (पूँजी : भूमिका; दूसरे जर्मन संस्करण का परिशिष्ट पृ 27-28)।

मार्क्स आगे लिखते हैं—'अपने रहस्यमय रूप में द्वन्द्ववाद का जर्मनी में इसलिये चलन हो गया था कि वह मानों तत्कालीन व्यवस्था को रूपान्तरित करके आकर्षक बना देता है। पर अपने विवेकपूर्ण रूप में वह पूंजीवादी संसार तथा उसके पण्डिताऊ प्रोफेसरों के लिये एक निन्दनीय और घृणित वस्तु है; क्योंकि उसमें वर्तमान व्यवस्था की उसकी समझ तथा सकारात्मक स्वीकृति में साथ ही साथ इस व्यवस्था के निषेध और उसके अवश्यम्भावी विनाश की स्वीकृति भी शामिल है; क्योंकि द्वन्द्ववाद ऐतिहासिक दृष्टि से विकसित प्रत्येक सामाजिक रूप को सतत परिवर्तनशील मानता है और इसलिये उसके अस्थायी स्वरूप का उसके क्षणिक अस्तित्व से कम ख्याल नहीं रखता है और क्योंकि द्वन्द्ववाद किसी चीज को अपने ऊपर हावी नहीं होने देता और वह अपने सार-तत्त्व में आलोचनात्मक एवं क्रान्तिकारी है।

छान्दोग्य उपनिषद् की इस उक्ति पर—

> कुतस्तु खलु सोम्यैवंस्यादिति होवाच कथमसतः सज्जायेतेति।
> सत्त्वेव सोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम्॥

(छा. उप. 6.2.2)

हम मार्क्स की शैली में ही यह कह सकते हैं—यह औपनिषदिक कथन तत्कालीन व्यवस्था के अनुकूल और उसके विरोधियों को चुप करने का अच्छा साधन हुआ। उपनिषद् की इस अवैज्ञानिक प्रस्तुति पर समाज की मोहर—'असत्य से सत्य की उत्पत्ति नहीं हो सकती' के विरुद्ध कोई नहीं जा सकता था।

निश्चय ही छान्दोग्य उपनिषद् की उपर्युक्त स्थिति आज भी बनी हुई है। आज भी आर्ष दर्शन के पन्ने नहीं उलटे जाते; कभी भी सत्य में सत् और यत् के योगदान की वैज्ञानिकता की जाँच नहीं की जाती। 'धर्म' आज भी आचार का दरवाजा नहीं छोड़ता; यज्ञ आज भी विज्ञानमय कर्म नहीं बनता; सत्ता आज भी निष्पक्ष होती नहीं दिखती; नीति और नियम, प्रायश्चित और दण्ड आज अपनी व्यर्थता और भी अधिक स्पष्ट रूप से सिद्ध कर रहे हैं; सत्यवान् का अपने पिता द्युमत्सेन को कहा यह वचन—'**वधो नाम भवेद् धर्मो नैतद् भवितुमर्हति**' 'किसी प्राणी का वध करना भी धर्म हो— ऐसा कदापि नहीं हो सकता।' (महा. शा.प.; 267.4 उत्तरांश) आज भी किसी नैयायिक की समझ से बाहर है। युधिष्ठिर की यह उक्ति—

सदाचारो मतो धर्मः सन्तस्त्वाचारलक्षणाः।
साध्यासाध्यं कथं शक्यं सदाचारो ह्यलक्षणः।।

(वही, 260.5)

आज भी हमारे मानस् जगत् को नहीं झकझोरती।

जीवन का सत्य स्वयं जीवन है। जीवन से अलग जीवन का कोई अस्तित्व नहीं। सम्पूर्ण सृष्टि ही जीवनमय है। सृष्टि का हर कण अपने कार्यकारी आस्तित्व में शक्ति-शक्त का समन्वय ही तो है।

सर्वभूतेषु चात्मानं सर्वभूतानि चात्मनि।
यदा पश्यति भूतात्मा ब्रह्म सम्पद्यते तदा।

जब जीवात्मा सम्पूर्ण प्राणियों में अपने को और अपने में सम्पूर्ण प्राणियों को स्थित देखता है, उस समय वह ब्रह्मभाव को प्राप्त हो जाता है। (महा., शा.प.; 239.21)

दमं निःश्रेयसं प्राहुर्वृद्धा निश्चितदर्शिनः।
ब्राह्मणस्य विशेषेण दमो धर्मः सनातनः।।

(वही. 160.7)

वृद्ध निश्चितदर्शिन दार्शनिक के इस वचन '**दमो धर्म सनातनः**' (वही) को समझने-जानने को हमारे पास समय नहीं। फिर, हमें उस निन्दा की भी परवाह नहीं जिसकी चर्चा पितामह भीष्म युधिष्ठिर से इस रूप में करते हैं—

करोति पापं योऽज्ञानान्नात्मनो वेत्ति च क्षयम्।
प्रद्वेष्टि साधुवृत्तांश्च स लोकस्यैति वाच्यताम्।।

(वही, 159.2)

जो मनुष्य अज्ञानवश पाप करता है और उससे होने वाली अपनी ही हानि को नहीं समझता तथा श्रेष्ठ पुरुषों से द्वेष करता है, उसकी संसार में बड़ी निन्दा होती है।

जिस तरह हमें यह बताया गया कि 'असत् से सत्' की उत्पत्ति नहीं हो सकती। उसी तरह हमसे यह भी कहा गया—

धारणाद् धर्ममित्याहुर्धर्मेण विधृता प्रजाः।
य स्यात् धारणसंयुक्तः स धर्म इति निश्चयः।।

(महाभा.शा.प. : 109.11)

धर्म का नाम धर्म इसलिये पड़ा है कि वह सब को धारण करता है—अधोगति में जाने स बचाता और जीवन की रक्षा करता है। धर्म ने ही सारी प्रजा को धारण कर रखा है। अतः जिससे धारण और पोषण सिद्ध होता हो, वही धर्म है; ऐसा धर्मवेत्ताओं का निश्चय है।

'धर्म' शब्द की निष्पत्ति 'धृ' 'धारणे' से सब कोई कहते हैं, किन्तु 'मन्' के धारण किये जाने की बात कोई नहीं करता। प्रजा की विधृति की बात सब करते हैं, मन की विधृति की बात कोई नहीं करता। महाभारत में ही अनेक स्थलों पर मनोसंयम (दम) की बात आयी है, किन्तु कोई भी उसे धर्म के रूप में नहीं लेता। **'दमेव महाराज धर्ममाहुः पुरातनम्'** (महा., शा.प.; 60.9 पूर्वांश)। फिर हम किस वर्ण-धर्म की बात करते हैं?

प्रभवार्थाय भूतानां धर्मप्रवचनं कृतम्।
यः स्यात् प्रभवसंयुक्तः स धर्म इति निश्चयः।।

(वही 109.10)

'प्रभाव' शब्द का अर्थ है—प्रभाव, सामर्थ्य आदि। 'दम', जिसे पुरातन और सनातन धर्म कहा गया है वह कहीं भी किसी को भी याद रखने को नहीं कहा जाता। **'अद्रोहः सर्वभूतेषु कर्मणा मनसा गिरा। अनुग्रहश्च दानं च सतां धर्मः सनातनः।'** के साथ—

अहिंसार्थाय भूतानां धर्मप्रवचनं कृतम्।
यः स्यादहिंसासम्पृक्त स धर्म इति निश्चयः।।

(वही 109.12)

की भी याद दिलायी जाती है, परन्तु एक मनःसंयम (दम) को धर्म के रूप में अपनाने के लिए कोई किसी को नहीं कहता, कोई इसका प्रचार नहीं करता। 'धर्म' शब्द का अर्थ ही जब 'धृ + मन्' रूप मनःसंयम है तब हम अन्य रूपों में इसे क्यों परिभाषित करते हैं?

'चातुर्वर्ण्य' का विषय वस्तुतः कर्म है, वर्ण-धर्म नहीं। ऐसा कोई आचारिक धर्म नहीं, जो अन्ततः साम्प्रदायिक रूप न ले लेता या ससीम नहीं हो जाता है। धर्म तो मनःसम्बद्ध है, आचार-सम्बद्ध नहीं। आचार तो आचरण की पारम्परिक रीति है, नीति नहीं। वह कर्मण्य हो सकता है, धर्म नहीं। 'कर्म' कारक रूप है और वह मनःधृति से नियन्त्रित होता है। वस्तुतः कर्म-सिद्धि के लिये मनःधृति अनिवार्यतः अपेक्षित है।

जो सिर्फ देखता है, सोचता नहीं; अपने बचाव के लिए कुछ करता नहीं वह पशु है; क्योंकि पाश से बँधा वह सिर्फ देख सकता है। जो मात्र अपने प्राण की रक्षा के लिए कुछ भी करने को तैयार हो, वह असुर है। जो क्रियामात्र में लिप्त रहता हो, वह देवता है; जो मननशील और ज्ञानमय कर्म करने में समर्थ है, वह मानव है। देवता क्रिया-प्रधान है, इसलिये के स्वयं कर्म नहीं कर सकते। कर्म के कारण बन सकते हैं। मानव मन और ज्ञानेन्द्रियों की संयमिता में मनन और कर्मेन्द्रियों की मदद से कर्म कर सकता है। देवता क्रिया-पुरुष होने के कारण इन्द्रियों की अधिष्ठातृ देव-शक्ति है। ध्यातव्य है कि देवताओं की संख्या एक से लेकर तीन हजार तीन सौ उनचालीस तक की बतायी गयी है। फलतः देव और मानव का साहचर्य दोनों के अभ्युदय का कारण बनता है। मन की धृति में ही देव-क्रिया मानव-कर्म को अभ्युदय और निःश्रेयस की प्राप्ति कराता है। देवता क्रियारूप होने से अक्षररूप हैं। जिसका क्षरण न हो वह अक्षर है। '**ऋचो अक्षरे परमे व्योमन् यस्मिन् देवा अधिविश्वे निषेदुः। यस्तन्न वेद किमृचा करिष्यति य इत् तद् विदुस्त इमे समासते॥** (ऋ. 1.164.39)

मननशील मानव असुर की भी पहली चाहत है। देवता उसके शत्रु हैं। यह मानव ही है जो उसकी सहायता कर सकता है। मानव यज्ञकर्ता (ज्ञानमय कर्म को करने वाला) है। यज्ञ से ही देवशक्ति वृद्धि को प्राप्त होती है। मानव यज्ञ कर्म छोड़ दे तो देवताओं का बल क्षीण हो जाय। 'यज्ञकर्म' वस्तुतः वह ज्ञानमय कर्म है, जिससे लक्ष्य की प्राप्ति में देवकर्म (यज्ञ) सफल होता है। देव और दानव दोनों अपना पारस्परिक विरोध मानव के माध्यम से ही प्रकट करते हैं।

वस्तुतः देवता, दानव और मानव की सम्यक् समष्टि ही मानव की प्रकृति है। गीता में श्रीकृष्णरूप 'मानवी-शक्ति' इस प्रकृति को ही अध्यात्मरूप अपना स्वभाव मानती है। अध्यात्म वस्तुतः शरीर-शरीरी का यज्ञकर्मा समन्वय है। वह मानव-व्यक्तित्व के रूप में

सार्व, और सार्व के रूप में परमार्थ का द्रष्टा है। अध्यात्म में अधिभूत और अधिदेव दोनों सम्मिलित होते हैं।

'शारीरक' शब्द वस्तुतः 'शरीरक' शब्द से सम्बद्ध है। 'शरीरकः' या 'शरीरक' शब्द का अर्थ है 'आत्मा'। इस तरह 'शारीरक' शब्द अपने विशेषणरूप में आत्मा (जीव) के स्वरूप की पृच्छा से सम्बद्ध है।

फिर पुरुष-सूक्त का प्रश्न है—

यत् पुरुषं व्यदधुः कतिधा व्यकल्पयन्।
मुखं किमस्य कौ बाहू का ऊरू पादा उच्यते॥

ध्यातव्य है प्रश्न 'उच्यते' से सम्बद्ध है, 'अजायत' से नहीं। ऐसी स्थिति में पुरुष-सूक्त ने **'ब्रह्मणोऽस्य मुखमासीद्बाहू राजन्यकृत ऊरू तदस्य यद्वैश्वः'** तक ठीक ही जवाब दिया है, किन्तु 'पदम्यां शूद्रों अजायत' कहकर ऋषि ने सम्भवतः 'उच्यते' का ही अर्थ लिया है। अन्यथा ब्राह्मण, क्षत्रिय और वैश्य के लिये 'उच्यते' और 'कृत' पद नहीं देकर 'अजायत' ही दिया गया होता। 'कृतः' कार्यविस्तार का अर्थ देता है। कार्य-साम्यता में उपमा-उपमेय-उपमित की स्थिति बनती है, उत्पत्ति की नहीं। चार वर्ण और सृष्टि के अन्य अवयव वस्तुतः 'शारीरकरूप' में उपमित हैं। सृष्टिगत सम्पूर्ण ब्रह्माण्ड को विराट् शरीर के रूप में कल्पित किया गया है। आर्य दर्शन सृष्टि के शक्त्यात्मक विकास की अवधारणा देता है। शक्ति की उत्पत्ति नहीं होती और न ही विनाश होता है। वह न उत्पन्न होती है और न मरती है। वह नित्य है। 'शक्ति' का द्रव्यरूप रूपान्तरण और विस्तार सम्भव है, क्योंकि द्रव्य 'संचित शक्ति' के रूप में परिभाषित होती है। 'द्रव्य' में संचित शक्ति वस्तुतः क्रिया-कारित्व के रूप में होती है। द्रव्यात्मक शक्ति वस्तुतः कारित्व या कारकत्व को निरूपित करती है। वह क्रिया की कार्यकारिता का साधनरूप है। रसायन शास्त्र के तत्त्व और यौगिक और यौगिकों के बीच रासायनिक प्रतिक्रियाओं में इसके साक्ष्य मिलते हैं। 'तत्त्व' क्रियात्मक होते हैं, 'यौगिक' कार्यात्मक और रासायनिक प्रतिक्रियायें कार्य विस्तारक। जैविक जीवन वस्तुतः सम्पूर्ण वैषयिक कार्यकारी शक्तिरूपों का समन्वयन है।

ध्यातव्य है कि जीवन-अवसान के समय शरीर और मन की चेतन शक्तियों में शारीरिक चेतनशक्ति पहले बन्द होती है और मानसिक चेतन शक्ति बाद में। उस मानसिक चेतना का अनुभव वस्तुतः पाशविक अनुभव से अभिन्न-सा ही होता होगा। पशु की द्रष्ट चेतना निर्दोष होती है। वह चतुर्दिक देखता है। वह मारने वाले को भी देखता है, पर पाश से बंधा वह कुछ नहीं कर सका। मानव-व्यक्ति अपनी शारीरिक चेतना खोकर मानसिक चेतना की एकाग्रता में सामने वाले के कार्य-कलापों को देखता हुआ आश्चर्यित ही होता या निर्विकार भाव से देखता होगा। हम तो यही कल्पना कर सकते हैं कि मोह-पाश में बँधा

व्यक्ति रोता होगा; और मोहमुक्त व्यक्ति अपने मुक्तिबोध में शान्त-भाव-सा सोया होगा। कहा जाता है कि अस्सी वर्षीय बुद्ध अपने महापरिनिर्वाण के काल में बहुत ही शान्त-भाव थे।

बुद्ध अपने युग के युगपुरुष थे; क्योंकि वे सर्वज्ञ माने जाते थे। वे सर्वज्ञ थे; क्योंकि वे कार्य-कारण के सम्बन्ध को जानते थे। वे वस्तुतः जीवन को वैज्ञानिक दृष्टिकोण से देखते थे। आर्ष दर्शन के बाद सम्भवतः वे पहले ऐसे दार्शनिक थे, जिन्होंने विज्ञान की दृष्टि से जीवन परिदृश्य को देखने का प्रयास किया था। क्रियाकारित्व-अर्थ के विज्ञान का ज्ञाता एक वैज्ञानिक द्रष्टा ही होता है। इसे ऋषियों का आध्यात्मिक दर्शन या अध्यात्मपरक दर्शन कहा जा सकता है। 'अध्यात्म' वस्तुतः क्रिया-पुरुष का स्वभाव है (गीता)। इस रूप में ही अध्यात्म जीवन से सन्दर्भित सब वैषयिक विज्ञान की समन्विति अर्थात् शारीरक दर्शन है।

'अध्यात्म' वस्तुतः आत्मा और शरीर अर्थात् शरीर और शरीरी के समन्वितरूप का वैज्ञानिक अध्ययन और मानसिक प्रत्यक्षण है। इसके अन्तर्गत सम्पूर्ण वैषयिक विज्ञान आ जाते हैं। वस्तुतः वैषयिक विज्ञानों की समष्टि ही जीवन-विज्ञान है; और जीवन-विज्ञान की पारमार्थिक उपयोगिता का प्रत्यक्षण ही दर्शन है। आर्ष दर्शन इस रूप में ही अपनी विशिष्टता रखता है और आज के वैश्विक दर्शन (global Philosophy) की मांग को पूर्ण करने में समर्थ है।

विज्ञान ने विश्व या ब्रह्माण्ड को, दूरी और पहुँच के सन्दर्भ से, छोटे से दायरे में लाने का जो प्रयास किया है वह अपने-आपमें भविष्य के लिए कट्टरतावादियों के लिए चेतावनी है—कट्टरता के दिन अब लदने को ही हैं। अगली शताब्दी वैश्विक दर्शन के लिये महत्त्वपूर्ण होगी। निश्चय ही इसके लिए 'धर्म' के अर्थ को बदलना होगा। दर्शन, धर्म और विज्ञान को अपनी समन्वित दृष्टि से जीवन को देखना होगा; और जीवन उसके सम्यक् विकास के मार्ग पर ले जाना होगा।

ध्यातव्य है कि अनियन्त्रित औद्योगिकता जीवन के सर्वनश का कारण है। और, जीवन के सर्वनाश का काल ही महाप्रलय का काल होगा। आर्ष दर्शन के जीवनादर्श का वैज्ञानिक दर्शन ही औद्योगिक विकास की अनियन्त्रिति को नियन्त्रित कर सकने में सक्षम है। 'नैतिकता' बन्धन नहीं, वह तो आभ्युदयिक मार्ग का निरूपक है; और, 'अभ्युदय' वैश्विक कल्याणरूप परमार्थ की प्राप्ति है। यही निःश्रेयस् या मोक्ष की प्राप्ति है। 'मोक्ष' मृत्यु में नहीं, परमार्थ की प्राप्ति में निहित है।

'सर्वे भवन्तु सुखिनः सर्वे सन्तु निरामया। सर्वे भद्राणि पश्यन्तु मा कश्चिद् दुःखभाग भवेत्।' यही तो पारमार्थिक अर्थात् वैश्विक दर्शन है और, यही आर्ष दर्शन भी है, जिसे हम राजकीय सत्ता के समर्थन में राजकीय सत्ता के गलियारे में ही कहीं छोड़

आये हैं। अब आज हमें सत्ताधिकारियों से ही इसे खोज निकालने का अनुरोध करना होगा; क्योंकि पितामह भीष्म से युधिष्ठिर का किया गया यह अनुरोध आज और भी प्रासङ्गिक हो उठा है—

राजधर्मान् विशेषेण कथयस्व पितामह।
सर्वस्य जीवलोकस्य राजधर्मः परायणम्॥

आज पितामह भीष्म नहीं, किन्तु उनकी तथा ऋषियों की प्रत्यक्षकृत ऋचायें आज भी उपलब्ध हैं। क्या हम आर्ष वाङ्मय से आर्ष दर्शन का सार खोजकर वैश्विक दर्शन की आधारशिला तैयार नहीं कर सकते? आज भारत को, भारतीय दार्शनिकों को, भारतीय राजनीतिज्ञों को इसके लिये आगे बढ़ना होगा, अन्यथा विश्व के साथ ही उन्हें भी वैश्विक खण्ड प्रलय या महाप्रलय की निश्चिति देखने को तैयार रहना होगा।

आज आवश्यकता है विराट् पुरुष की उस महिमा को समझने की जिसमें उसे चतुष्पाद कहते हुए उसके तीन पाद या अंशों को रहस्य के घेरे में डाल दिया गया है और मात्र एक अंश या पाद को लोक व्याहृति में देखा गया है। उक्तियाँ हैं—

चत्वारि वाक् परिमिता पदानि तानि विदुर्ब्राह्मणा ये मनीषिणः।
गुहा त्रीणि निहिता नेङ्गयन्ति तुरीयं वाचो मनुष्या वदन्ति॥

(ऋ. 1.164.45)

एतावानस्य महिमा ऽतो ज्यायांश्च पूरुषः।
पादोऽस्य विश्वा भूतानि त्रिपादस्यामृतं दिवि॥

(ऋ. 10.90.3)

जो व्यक्त है वह तो कार्य-पुरुष है; जो अव्यक्त है वह क्रिया-पुरुष है। क्रियापुरुष का भी कारण है, और वह है नित्य विशुद्ध कारण-शक्ति। अव्यक्तता की रहस्यमयता का प्रकाशन ही वैश्विक दर्शन की आधारशिला होगी।

तैत्तिरीयोपनिषद् (1.5) में भूः, भुवः, स्वः और महः के रूप में उपर्युक्त समस्या के समाधान का मार्ग दिया है तो माण्डूक्य उपनिषद् ने—'आत्मैव संविशत्यात्मनाऽऽत्मानं य एवं वेद य एवं वेद' (म. 12) कहकर इसकी विवेचना प्रस्तुत की है।

जीवन से भिन्न जीवन का दर्शन नहीं होगा। जैसा कि हमने देखा 'जीवन' स्वयं अपने कार्य-चित्र में अपना जीवन दर्शन प्रस्तुत करता है। इस चित्र का श्रोता-द्रष्टा, 'चित्रश्रवस्' ही इस दर्शन को दार्शनिक भाव से देख-समझ सकता है। परा-पश्यन्ती-मध्यमा-वैखरी द्वारा प्रस्तुत शब्द-चित्रों को देखकर ऋषियों ने सृष्टि को देखा और उसके

दर्शन को समझा है। हमें आज आर्ष वाङ्मय द्वारा प्रस्तुत जीवन-चित्र को सुन-देखकर ही वैश्विक दर्शन का निर्माण करना होगा।

भारतीय आर्ष दर्शन में जीवब्रह्म और शब्दब्रह्म की अवधारणा मन को शरीर से अलग नहीं होने देती। 'जीवब्रह्म' की व्याख्या शब्दब्रह्म के सहारे अभिव्यक्त होती है। 'वाक्-प्राण' को मिथुनात्मक कहा गया है। 'मन' जहाँ ज्ञान का ग्राहक है, वहाँ वह कर्म का भी नियन्ता है। इस तरह प्रत्यय अगर मन का विषय है, तो वह वास्तविक यथार्थ का भी व्याख्याता है। यही कारण है कि भारतीय वाङ्मय में वाणी (वाक्) को ब्रह्म कहा गया है, और कार्यकारी ब्रह्म को जीवब्रह्म। वस्तुतः दोनों स्थिति में 'ब्रह्म' क्रियापुरुष ही है। ऐसी अवस्था में द्रव्यात्मक कार्यकारी सत्ता अपनी पूर्णता में वस्तुतः शक्तिगत सत्ता है। आर्ष दर्शन सम्पूर्ण ब्रह्माण्ड को चेतनरूप अर्थात् शक्तिमान् ही मानता है।

'वाक्' का परारूप 'वाक्ब्रह्म' का निरूपक है। वह प्राण वायु की ऊर्ध्वगामिता के साथ विकसित होता हुआ वैखरी रूप में ध्वनित होता है। 'परा' की अवधारणा 'मित्रावरुणसदना' अर्थात् मूलाधार चक्र के साथ होती है। इस तरह 'वैखरी' वाक् अपने मूल अर्थात् 'परा' का ही कार्यकारीरूप है। परा, पश्यन्ती, मध्यमा और वैखरी मात्र स्थान-भेद से विभेदित नाम हैं। 'परा' कारणरूप क्रियापुरुष का और वैखरी स्थूल कार्यपुरुष का निरूपक है। कारणपुरुष के तीन रूप—परा, पश्यन्ती और मध्यमा हैं। 'परा' 'निर्विकल्प', 'पश्यन्ती' सविकल्प योगी-ध्यान के विषय हैं। 'मध्यमा' अर्थदायक हृदय अर्थात् आत्म-स्थानी है। इन तीनों की गुह्यता सर्वजनसंवेद्य नहीं है। परिमितरूप में उपर्युक्त चार वाक्रूप हैं। इनके पदरूपों को ब्रह्मज्ञ मनिषी जानते हैं। **'चत्वारि वाक्परिमिता पदानि तानि विदुर्ब्राह्मणा ये मनीषिणः'** (ऋ. 1.164.45 पूर्वांश)

ब्रह्मज्ञ मनीषियों का यह आर्ष दर्शन अपने दर्शन में संशयित नहीं होता और न ही वह अपनी तर्कना को दृष्टि-प्रत्यक्ष से दूर करता है। वह भेद-अभेद, सत्य-असत्य की बात नहीं करता। वह अपने दर्शन में निश्चित है और सृष्टि अभेदात्मक है; क्योंकि वह अपनी सम्पूर्णता में शक्तिगत है। स्थूल जगत् हो या सूक्ष्म कारण-जगत्, या सूक्ष्मतम कारण, सब पूर्ण है। पूर्ण से ही पूर्ण का विकास होता है।

सत्य से ही सत्य की सिद्धि होती है। विकास या विस्तार एक सत्य का ही होता है, असत्य का नहीं। विस्तार का अपना नियम है। विस्तार 'क्रिया' का कारित्व के माध्यम से होता है। 'कारित्व' क्रिया से अभेदित है। 'कारित्व' स्वयं क्रिया का रूपान्तरण है। इसलिये क्रिया और कर्म की समन्विति में क्रिया ही क्रिया के साथ समन्वित रहती है। हेगेल के 'भेद' और 'तादात्म्यता' का प्रश्न वहाँ नहीं उठता। सत्य और असत्य में भेद हो सकता है, किन्तु उनमें तादात्म्यता नहीं हो सकती; क्योंकि जो विचारणीय है वह सत्य है, जो असत्य है वह विचारणीय हो ही नहीं सकता। हाँ 'सत्' और 'असत्' अपने क्रिया (असत्) और कारित्व

(सत्) रूप में विचारणीय हैं। आर्ष दर्शन इनके बीच बन्धुत्व देखता है, इन्हें भेदात्मक नहीं देखता। हेगेल इन्हें सत्य और असत्य के रूप में देखते हुए भेदात्मक और तादात्म्यक देखते हैं। अभेदात्मक तादात्मयता उन्हें नहीं दिखती। ओसवाल्ड ने 'मन' (mind) और 'गति' (motion) को एक 'शक्ति' (energy) के अन्तर्गत रखा है।

आर्ष दर्शन में चातुर्वर्ण्यं, चत्वारि वाक्, तुरीय पति, तुरीय वर्ण, इन्द्र ज्येष्ठ आदि वस्तुतः समाज में चतुर्वर्गीय व्यवस्था के निरूपक और सम्पोषक हैं। ध्यातंव्य है कि इससे पूर्व समाज में त्रिवर्गीय व्यवस्था रही थी; और, उसके भी पहले मात्र 'धर्म' की व्यवस्था रही थी। यह भी ध्यातव्य है कि सामाजिक व्यवस्था में बदलाव सामाजिक परिवर्तन का चिह्न है। सामाजिक परिवर्तन वस्तुतः संरचना या सामाजिक सम्बन्धों या सामाजिक क्रियाओं या लोगों के जीवन के जाने-माने तरीकों में परिवर्तन होने के कारण हो सकता है। वैसे 'समाज' एक गतिशील संगठन (Dynamic Drganisation) है, जिसमें परिवर्तन का योग हमेशा बना रहता है।

वर्ण की त्रिवर्गीय व्यवस्था और चारवर्गीय व्यवस्था वस्तुतः कर्म के विभाजन पर आधारित है। आधुनिक भाषा में कहें तो इसे श्रम-विभाजन ही कह सकते हैं। श्रम विभाजन का आधार ज्ञान और कर्म है। औपनिषदिक ऋषियों ने इसे 'विद्या' और 'अविद्या' के रूप में लिया है।

ध्यातव्य है कि एकवर्गीय व्यवस्था में 'धर्म' ही सामाजिक व्यवस्था का आधार रहा था; त्रिवर्गीय व्यवस्था में द्विजत्व आधार बना; चतुर्वगीय व्यवस्था में द्विजत्व के साथ शूद्रत्व भी जुड़ा। परन्तु, ऐसा कभी नहीं रहा होगा कि कर्म चार नहीं रहे होंगे। 'पढ़ने-पढ़ाने का कार्य', 'सुरक्षा का कार्य', 'कृषि-व्यापार का कार्य' और 'श्रमिक का कार्य' हमेशा ही रहने वाले हैं। ये ही चार कार्य हैं, जो या तो सामान्यरूप से हर किसी के द्वारा किये जाते रहे थे; या फिर वर्गीय व्यवस्था में वर्गीकृतरूप में किये जाते थे या फिर विशेषज्ञीकरण (Specialization) के आधार पर वर्गीकृत व्यवस्था के अधीन किये जाते थे।

अन्तिम व्यवस्था में ज्ञान और कर्म का विभाजन पूर्णतः पूर्ण हो जाता है और तब चार वर्गों की व्यवस्था की जगह मात्र दो वर्ग रह जाते हैं। 'ज्ञान' और 'कर्म'। 'श्रम' दोनों का आधार है। 'ज्ञान' को 'प्रशिक्षित श्रम' (trained lebour) और 'कर्म' को अप्रशिक्षित श्रम (untrained labour) के अधीन रखा जाता है। इस तरह श्रम भी विशेषज्ञीकरण के अधीन जाकर बिचौलियों के लिये जगह बना जाता है।

औद्योगिक विकास ने उत्पादन और उपभोक्ता के बीच आज इतने बीचौलियों को खड़ा कर दिया है कि वर्तमान आर्थिक महाजाल में उत्पादक और उपभोक्ता दोनों ही मारे जा रहे हैं। इतना ही नहीं कालाबाजारी और नकली धन्धे को भी फलने-फूलने का

अधिक अवसर मिल रहा है। माँग का आधिक्य और उत्पादन या आपूर्ति की कमी, जहाँ कालाबाजारी को बढ़ावा देती है, वहाँ कीमती सामग्रियों की 'नकल' की आपूर्ति को स्वतः बढ़ावा मिल जाता है। फलतः 'पूँजी' (Capital) के अर्थ (meaning) के साथ स्वयं 'अर्थ' (Economy) का अर्थ (meaning) ही बदल जाता है।

इस तरह आज की औद्योगिक व्यवस्था में चार वर्णों की अवधारणा का कर्माधार समाप्त प्रायः हो गया है, मात्र जातीय व्यवस्था में कुछ अँश इसका प्रभाव तक रह गया है। यह भी आने वाले समय में समाप्तप्राय होने वला है। आज एक ब्राह्मण अपनी गरीबी में स्वाध्यायी वेदपाठी ब्राह्मण भी हो सकता है, रक्षा कर्मों में रहता हुआ क्षत्रिय भी हो सकता है, कृषि और वाणिज्य में लगा वैश्य और शुद्ध श्रम करने वाला शूद्र भी हो सकता है।

इस तरह वर्तमान व्यवस्था में अर्थ का महत्त्व बढ़ जाने के कारण स्वयं राजनीति भी अर्थ के मायाजाल में फँस गयी है। 'अर्थ' की महत्ता ने 'धर्म' की प्रधानता को पीछे ढकेल दिया है— आज '**धनात् धर्मः**' का बोलबाला है। 'दर्शन' दर्शन न रहकर आजीविका के साधन के लिये एक डिग्री भर की पढ़ाई रह गयी है।

चार वर्णों की व्यवस्था आज भी ज्ञानमय कर्म की दुनिया में ही जीवित है; क्योंकि ज्ञान और कर्म मनुष्य-जीवन का आधार है। ध्यातव्य है कि औद्योगिक दुनिया ने जाति के आधार पर इसका (चार वर्णों का अवधारणा का) परित्याग किया है, कर्म के आधार पर नहीं। 'धर्म' भी आज ज्ञान के दरबार में ही जीवित है और वह भी 'धृ + मन्' के रूप में, आचार के रूप में नहीं। '**आचारः परमो धर्मः**' आज कट्टरपंथियों की साम्प्रदायिकता में ही जी रहा है।

आज जीवन के वैषयिक विज्ञानों को जानने की आवश्यकता नहीं रह गयी है। हमें वैषयिक विशेषज्ञता भी प्राप्त करने की जरूरत नहीं रह गयी है। हम आज 'अर्थ' के पीछे पड़कर मानवीय स्वरूप का अर्थ ही भूल गये हैं। हम यह भी भूल गये हैं कि 'मानवी' रूप में हम स्वयं में ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य और शूद्र सब हैं। 'मुख' से हम 'ब्राह्मण' हैं, 'बाहु' से हम 'क्षत्रिय', 'जङ्घा' से 'वैश्य' और 'पैर' से 'शूद्र'। पैर आज भी हमारी प्रतिष्ठा है; मगर, वह भी आज मुख और बाहु के साथ जङ्घारूप 'वैश्य' के ही साथ अर्थार्थी बन चुका है।

आज 'परमार्थ', 'अध्यात्म', 'धर्म' जैसे शब्द बेमानी हो गये हैं। औद्योगिक विस्तार के नाम पर अधिग्रहित होती उपजाऊ जमीन कल को भोजन का प्रश्न हमारे सामने ला खड़ा करने वाली है। बीचौलियों की व्यापारिक बुद्धि आर्थिक प्रतिस्पर्धा और स्वधर्म को महत्त्व देते 'वैश्य' के महाजाल में कौन जी सकेगा? यह आगे आने वाले समय का ज्वलन्त प्रश्न होगा। इसका उत्तर न तो तब का राजधर्म दे सकेगा और न ही वैश्य धर्म। द्विजत्वविहीन समाज मात्र कर्म के सहारे नहीं चल सकता। 'अर्थ' का अर्थ 'धनात् धर्मः'

जीवन को जीवन्त नहीं रख सकता। 'अन्नाद' को अन्न चाहिये, पूँजी या पैसा नहीं। भूखी आत्मा पशुवत् गूँगी-बहरी पाशबन्ध में बँधी-सी मात्र देखने वाली अनास्तित्व-सी रह जाती है। वह मारने वाले को देखती है, पर कुछ कर नहीं सकती। या फिर स्वयं हिंसक हो जाती है। रुग्ण आत्मा, आत्मा नहीं रह जाती अन्नाद (ऐन्द्रियक शरीर) ही रह जाती है।

आज आवश्यकता है आर्ष दर्शन की अवधारणाओं को विज्ञान-भाव से समझने की। आर्ष दर्शन वस्तुतः आज के लिये अपेक्षित वैश्विक दर्शन और आधुनिक वैज्ञानिक तथ्यों के समकक्ष है। साथ ही, पारमार्थिक व्याख्या में वह सबसे ऊपर है। ऐसी स्थिति में शक्तिरूप हम अपने ही चारों ओर फैले उन्हीं शक्तिरूपों को देखकर भी न पहचानें और अपने साथ उन सबों की पारमार्थिकता को न देखें-जानें तो यह हमारा ही नहीं, वरन् सम्पूर्ण सृष्टि का दुर्भाग्य होगा।

कर्म का फल मिलता है। पर, कर्म तो स्वयं में कार्य नहीं, वह तो कारित्व मात्र है। क्रिया-कारित्व से कौन-सा कार्य करवाती है और उसका फल क्या होगा-यह जाने बिना अगर हम कर्म में हाथ दें तो हमारे ठगे जाने की सम्भावना अधिक होगी। भारतीय ऋषि हमसे इतना भर चाहते हैं कि हम कारक मात्र पर निर्भर न रहें, क्रिया के कारित्व और कारित्व दोनों को जानें, उनकी समन्विति रूप पारिणामिक कार्य को पारमार्थिक रूप देखें और अन्ततः उसकी प्राप्ति की प्रक्रिया में लगें। ज्ञानमय कर्म से ही लक्षित कार्य की या पारमार्थिक कार्य की सिद्धि होती है। पारमार्थिक होने से कार्य ही यज्ञ और विष्णुरूप है।

वस्तुतः आर्ष दर्शन से इतर दर्शन कारण-जगत् पर अपना ध्यान केन्द्रित नहीं करते, वे कार्यजगत् और कार्यजगत् के आचारिक धर्म पर ही अपना ध्यान केन्द्रित किये रह जाते हैं। इस रूप में अगर कहें तो कह सकते हैं कि वे अपने दर्शन में तार्किक अनुशीलन से अधिक कुछ भी नहीं कर पाते। कार्यजगत् पर ध्यान रखते हुए वे कारकरूप कर्ता को ही सर्वाधिक महत्व देकर रह जाते हैं।

बुद्ध धर्म के तीन मौलिक सिद्धान्त कहे गये हैं। वे हैं— सब कुछ अनित्य है; सब कुछ आत्मारहित है; निर्वाण ही शान्त है। (सर्वमनित्य्; सर्वमनात्मम्; निर्वाण् शान्तम्)। स्पष्ट है 'शक्ति' के अस्तित्व पर यहाँ ध्यान नहीं दिया गया है। फलतः 'आत्मा' की शक्त्यात्मक सत्ता को नकारा जाना अवश्यम्भावी हो गया है। निर्वाण को महत्त्व देते बौद्ध धर्म ने 'शील', 'समाधि' और 'प्रज्ञा' को अपने धर्म का तीन रत्न कहा है। फिर शून्यवाद का समर्थक बौद्ध दर्शन जिस निरपेक्ष (absolute) का समर्थन करता है वह नित्य शक्ति का ही रूप है। किन्तु बौद्ध दर्शन भी 'सत्' से सत्य का और असत् से असत्य का अर्थ लेकर शक्ति के क्रिया-कारित्वरूपों की अनदेखी कर दी है।

आर्ष दर्शन की वैज्ञानिकता वस्तुतः शक्ति की सार्थक (नियमविधि) व्यवस्था में निहित है और, शक्ति की अद्वैतता के अस्तित्व में उसकी ही रूपान्तरता की अनेकता का भी अस्तित्व प्रदर्शित होता है। 'कर्म' का कारित्वरूप ही वस्तु की अनेकता का कारण बनता है।

द्रव्यात्मक सृष्टि में एक पल भी शक्ति की कार्यशीलता बन्द नहीं होती। शक्ति का कारित्वरूप अपने मूल क्रियारूप से कभी अलग भी नहीं होता। 'क्रिया' है कि उसे हर तब तक गतिमान रखती है जब तक कि स्वयं कारित्वरूप क्रिया स्वयं अपने मूल क्रिया में रूपान्तरित और उसमें आत्मसातित नहीं हो जाती।

धर्म (धृ + मन) के शासन में समन्वय का मूल्य होता है। समन्वय के मूल्य में आवयविक मूल्य गौण हो जाता है; क्योंकि अवयवों का समन्वयपरक (कार्यकारी) मूल्य ब्रह्मरूप हो जाता है। सामान्यता (universality) निश्चिततः वैयक्तिकता (individuality) से परिमाण में अधिक होती है; क्योंकि वैयक्तिकता सामान्यता के साथ अपनी विशिष्टता में अलग पहचान देती है। धर्म के शासन में सामान्य ही सामान्य की रक्षा करता है; किन्तु राजकीय शासन में 'इकाई' अर्थात् व्यक्ति सामान्य (प्रजा) पर शासन करता है। राजकीय शासन में राजा इकाई का प्रतिनिधित्व जितनी अच्छी तरह कर पाता है, उतना ही कम वह सामान्य का प्रतिनिधित्व कर पाता है। एक तो राजा अपनी वैयक्तिकता को छोड़ नहीं पाता, दूसरे उसके कार्यकारी सहायक उसे सामान्य बनने नहीं देते। फलतः राजकीय शासन में एक ओर जहाँ राजकीय कर्मचारियों के पक्ष में सामान्य के मूल्य के नाम पर वैयक्तिक मूल्य को बढ़ावा दिया जाता है, वहाँ दूसरी ओर शासक की शासन व्यवस्था के पक्ष में सामान्य प्रजा को व्यक्तिरूप मान लिया जाकर सामान्य से हटा दिया जाता है।

'धर्म' (धृ + मन्) के शासन में सामान्य के जीवन का नैतिक मूल्य कठोर होता जाता है। धन-जन-काल का वैयक्तिक मूल्य नैतिक मूल्य के सामने गौण हो जाता है; क्योंकि धर्म की व्यवस्था में सब सामान्य होते हैं। कोई अपने को महत्त्व नहीं देता। फलतः नैतिकता के नाम पर वहाँ भी व्यवस्थापरक त्रुटियाँ वैयक्तिक जीवन के लिये कठिनाइयाँ उत्पन्न कर देती हैं। नीति को कठोरता से अनुपालन करने वाले राजा राम ने न केवल निर्दोष गर्भवती सीता को वनवास का दण्ड दिया वरन् 'नीति' को ही नीति के कटघरे में खड़ा कर दिया। शासकीय व्यवस्था की त्रुटियों ने 'व्यक्ति' को सामान्यता के नाम पर ही सामान्यता पर शासन का अवसर दिया है।

औद्योगिक-विस्तार के हर काल में व्यक्ति ने न केवल अपनी वरन्, अपने हर अवयव की कीमत लगायी और वसूली है। 'समय' और 'श्रम' इस दौड़ में सबसे आगे रहे हैं। जहाँ व्यक्ति अपना एक पल भी कर्म और श्रम के बिना नहीं व्यतीत करता, वहाँ उसे अपने श्रम का मूल्य वसूलने का भरपूर अवसर मिलता है। अनुभववाद, अस्तित्ववाद, व्यवहारवाद, व्यक्तिवाद आदि का अभ्युदय इसी काल की देन सिद्ध होती है।

दूसरी ओर गीता की उक्ति है—

न हि कश्चित्क्षणमपि जातु तिष्ठत्यकर्मकृत्।
कार्यते ह्यवशः कर्म सर्वः प्रकृतिजैर्गुणैः।

(गी. 3.5)

कोई भी व्यक्ति किसी भी काल में क्षणमात्र भी बिना कर्म किये नहीं रहता है। निःसन्देह सब प्रकृति से उत्पन्न हुए गुणों द्वारा परवश हुए कर्म करते हैं।

'यहाँ प्रकृति से उत्पन्न हुए गुणों द्वारा परवश हुए कर्म करते हैं' की उक्ति स्पष्टतः व्यक्ति के कर्मों को सत्त्व, रज, तम से प्रभावित होने की ओर निर्देश करती है। इसमें व्यक्ति का अपना वश नहीं। नियति व्यक्ति के हाथ नहीं, व्यक्ति नियति के हाथ में होता है। नियति के विरुद्ध व्यक्ति नहीं जा सकता, इसलिये व्यक्ति को अपने गुण के आधार पर नियत कर्म को धर्म समझकर करना चाहिये। कर्म तो करना ही है और कर्म-फल भी भोगना ही है। कर्म का त्याग नहीं कर सकते। ऐसे में यज्ञार्थ कर्म करते रहना ही श्रेयष्कर है; यथार्थ किया हुआ कर्म व्यक्ति को बन्धन में नहीं बांधता। (वही. श्लो. 9) इस तरह शुद्ध कर्मवाद जहाँ कर्मफल के आधार पर भाग्यवाद को जन्म देता है वहाँ ज्ञानमय कर्म भाग्यवाद को निरस्त कर सकता है।

स्पष्ट है कि यहाँ गीता ब्रह्मा की त्रिवर्गीय राजकीय व्यवस्था-काल की बात करती है। ध्यातव्य है कि महाभारत (शा.प. 59.31) के अनुसार मोक्ष के त्रिवर्ग में सत्त्व,रज और तम का प्रावधान दिया गया है—

मोक्षस्यास्ति त्रिवर्गोऽन्यः प्रोक्तः सत्त्वं रजस्तमः।
स्थानं वृद्धिः क्षयश्चैव त्रिवर्गश्चैव दण्डजः।।

मोक्ष के त्रिवर्ग में सत्त्व, रज और तम है। वह धर्म, अर्थ और 'काम' के त्रिवर्ग से अलग है। इससे भी अलग दण्डज त्रिवर्ग है जिसमें स्थिति, बुद्धि और क्षय का प्रावधान है।

महाभारत जहाँ 'दमो धर्मः सनातनः' कहकर धर्म को परिभाषित करता है, वहाँ गीता की उक्ति है—जो व्यक्ति मन से इन्द्रियों को वश में करके अनासक्त भाव से कर्म करता है वह श्रेष्ठ है। यहाँ गीता ने संयमित मन और कर्मेन्द्रियों तथा अनासक्त भाव से किये गये कर्म से 'कर्मेन्द्रियों के कर्मयोग' का अर्थ लिया है—

यस्त्विन्द्रियाणि मनसा नियम्यारभतेऽर्जुन।
कर्मेन्द्रियैः कर्मयोगमसक्तः स विशिष्यते।।

(गी. 3.7)

इन दो उपर्युक्त उक्तियों के बीच 'सत्त्व, रज और तम' की अवधारणा स्पष्टतः राजकीय या ईश्वरीय सत्ता की अधीनता को स्वीकार कराने-जैसी बात सामने आती है। कार्यकारी शरीर के स्वामी व्यक्ति को उसकी स्वतन्त्रता से अलग नियति के हाथों सौंप देने की यह एक स्पष्ट-सी राजनीतिक चाल लगती है। 'धर्म' के 'धृ + मन्' रूप को बदलकर आचार की ओर ले जाने के प्रयास में ये अवधारणायें कारगर सिद्ध हुई है।

फिर भी ''चातुर्वर्ण्य मया सृष्टं'' का 'चातुर्वर्ण्य' अपने-आपमें पुरुष सूक्त के चार अङ्गरूप ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य, शूद्र के समकक्ष होने के कारण अपने कर्मों में सामन्वयिक होते हुए अभ्युदय और निःश्रेयस् प्राप्ति के साधन हैं।

औद्योगिक क्रान्ति के युग में विकसित सभ्यता ने अंग्रेजों को जो दृष्टिकोण दिया उससे प्रभावित और अपने धर्म के प्रचार के लिये अपेक्षित आधार भूमि के विकास के लिये अंग्रेजों ने शासक के रूप में जो कार्य किया उसमें तत्कालीन हिन्दू धर्म की अनर्गलताओं को सामान्य के सामने लाकर उन्हें उससे ही अस्वीकार कराना था। इससे हिन्दू धर्म का तत्कालीन प्रचलित संस्करण, जो अन्धविश्वास और अन्धभक्ति से प्रभावित रहा था, बहुत हद तक तोड़ा जा सका है। फिर पठन-पाठन एवं विज्ञान तक सबकी पहुँच ने जीवन की स्वतन्त्रता को समझने का सबको अवसर दिया। व्यक्ति ने औद्योगिक प्रकाश में अपने समय और श्रम का मूल्य समझा। सामाजिक समन्वय जो साम्प्रदायिक धर्म (आचारिक) से बना था टूटकर वैयक्तिक अधिकार का क्षेत्र बन गया। मूल्य ने सामाजिक समन्वयके मूल्य को नीचे गिरा दिया। आज समाज में व्यक्ति का मूल्य अधिक है, फलतः सामाजिक समन्वय टूटकर बिखर गया है।

स्मृतियों द्वारा निर्धारित आचारिक धर्म ने सम्प्रदाय के रूप में अपना जो कार्य-क्षेत्र बनाया था उसकी आधारशिला बहुत ही कमजोर सिद्ध हुई और आज धर्म, ईश्वर, अध्यात्म आदि अवधारणाएँ महज अज्ञानियों की धर्मान्धता और कट्टरपंथियों के विकास का कारण बनी हुई हैं। 'धर्म' का यह रूप भी अपनी अन्तिम श्वास, मात्र कट्टरपंथी आतङ्कवाद के साये में, ले रहा है। फिर यह भी सच है कि '**दमो धर्मः सनातनः**' का पुनः आगमन जनसामान्य के लिये आसान नहीं; क्योंकि जनसामान्य अपने हजारों वर्षों के धार्मिक संस्कार को आसानी से छोड़ भी नहीं सकता।

फिर जहाँ उसके 'विज्ञान' आराम के साधनों को जुटाते रहते हों, धर्म मानसिक शान्ति का साधन बना रहता हो, 'अध्यात्म' ईश्वरीय ऐश्वर्य की मानसिक अनुभूति बनी रहती हो, वहाँ वैयक्तिकता को श्रद्धा और विश्वास से अधिक कुछ दिखता भी नहीं। सम्पूर्ण सृष्टि के कल्याण से इसका कोई सम्बन्ध नहीं बन पाता; क्योंकि यह मात्र वैयक्तिक आनन्दानुभूति का ही साधन बना रह जाता है। धर्म-जैसे जनसामान्य के लिये अफीम का टुकड़ा मात्र बनकर रह जाता है। वहाँ न तो धर्म का धृ + मन रूप होता है और न ही कर्म

का कृ + मनिन् रूप। फलतः धर्म और कर्म के समन्वय का प्रश्न वहाँ नहीं उठता। परमार्थ के नाम पर स्वार्थ की ही वहाँ पूर्ति होती है।

आर्ष दर्शन 'धृ + मन्' रूप धर्म और 'कृ + मनिन्' रूप कर्म के समन्वय में परमार्थ को देखता है। गीता की दृष्टि इस दर्शन को देखती है। गीता ने अपने जीवन दर्शन में उस समय तक के प्रचलित सर्व दर्शन की वैज्ञानिकता, व्यावहारिकता और पारमार्थिकता को उजागर किया है। गीता की प्रथम पंक्ति के प्रथम दो पद 'धर्मक्षे कुरुक्षेते' जहाँ 'धर्मक्षेत्र' और कर्मक्षेत्र को सामने रखते हैं, वहाँ उसके आगे के दो पद 'समवेता युयुत्सवः' अर्थात् अपनी-अपनी मान्यताओं के वर्चस्व को सिद्ध करने के लिये उनके पक्षधर युद्धाकांक्षी के रूप में आमने-सामने खड़े हैं।

जन्म से अन्धे धृतराष्ट्र मात्र जिज्ञासा भर कर सकते हैं; चाक्षुष् द्रष्टृत्व के अभाव में वे पारमार्थिक नहीं हो सकते। 'परमार्थ' सार्व के दृष्टिकोण से समस्या को देखे जाने की अपेक्षा रखता है। वहाँ सम्पूर्ण ज्ञानेन्द्रियों की समेकित दृष्टिगोचरता की अपेक्षा होती है। संजय को दिव्य-दृष्टि प्राप्त है। वे सब कुछ देखते, जानते और समझते हैं। ज्ञान के लिये संयमित मन और इन्द्रियों की 'क्रिया-दृष्टि' को जागृत करने की अपेक्षा होती है।

श्रीकृष्ण ने दर्शन की हर अवधारणा (Concept) की व्याख्या अभ्युदय एवं निःश्रेयस् की प्राप्ति के भाव से किया है। वे धर्म की व्याख्या 'स्व-धर्म' के रूप में करते हैं; त्रिगुण की व्याख्या 'सत्त्व-आत्मा-शरीरम्' की आंयुर्वेदीय अवधारणा के अनुकूल करते हैं। 'कर्म' को उसकी ज्ञानमयता में 'यज्ञ' और 'योगरूप' में प्रस्तुत करते हैं। स्पष्ट है उन्होंने राम के नीतिप्रधान राजधर्म के सामने आये व्यापक प्रश्न व्यक्ति या राजनीति का समन्वयात्मक व्यावहारिक समाधान दिया है।

'सत्त्व, रज और तम' रूप त्रिगुण वस्तुतः मन-आत्मा-शरीर का पर्यायवाची है। 'मन' कारण-शरीर है। वह सत्त्वरूप है। वहाँ सत् और असत् दोनों हैं।

> कामस्तदग्रे समवर्तताधि मनसो रेतः प्रथमं यदासीत्।
> सतो बन्धुमसति निरविन्दन् हृदि प्रतीष्यां कवयो मनीषा॥
>
> (ऋ. 10.129.4)

आर्ष विज्ञान का यह महत्त्वपूर्ण वाक्य ही उसके सम्पूर्ण दर्शन का मूलाधार है। 'आत्मा' रजोरूप है; क्योंकि वह मन का प्रथम रेतः (रज) है। 'शरीर' तमोरूप है। वह सत्त्व-रूप मन, रजोरूप आत्मा, और कारित्व रूप ऐन्द्रियक शरीर की समन्विति है। वह कार्य-निर्वाहक (कार्यकारी) शक्ति का निरूपक है। 'स्वधर्म' की चर्चा करती गीता इसी शरीर की कार्यकारिता की व्याख्या करती है; क्योंकि इसी शरीर को अपनी आभ्यन्तरिक

शक्तियों के आलम्बन से कार्य करना होता है। 'तमरूप' शरीर को ही मन और आत्मा अपनी साधना को साधन बनाते हैं।

इस शरीर को कर्म का अधिकार है; क्योंकि यह तो मन और आत्मा की अभिव्यक्ति का साधन है। यह कर्म भी कर्मण्य हो तो किये जाने के अधिकार से किये जाते हैं न हो तो वहाँ अधिकार भी नहीं होता। आधिकारिक कर्म ज्ञाता का विषय है। ज्ञान से अधिकार बनता है। यही कारण है कि गीता ने ज्ञान के महत्त्व देते हुए कहा है—**'न हि ज्ञानेन सदृशं पवित्रमिह विद्यते।'** (गी. 4.38 पूर्वांश)

साथ ही उसे 'योगसंन्यस्तकर्माणम्', 'ज्ञानसंछिन्नसंशयम्', 'आत्मवंत' और 'संयतेन्द्रिय श्रद्धावान्' के लिये सुलभ्य माना है।

ध्यातव्य है कि गीता ने 'चातुर्वर्ण्यं' पद का व्यवहार किया है। 'चातुर्वर्णं' का नहीं। भाष्यकारों ने इसी 'वर्ण्यं' को वर्णरूप दे दिया है। ध्यातव्य है कि गीता के भाष्यकारों ने 'वर्ण्यं' के अर्थ में वर्णों की ही चर्चा की है। यह अवांछनीय है।

'वर्णं' और 'वर्ण्यं' में अर्थ का अन्तर है। 'वर्ण्यं' का अर्थ है 'वर्णन के योग्य'। यह 'चातुर्वर्ण्यं' क्या है जो 'मया सृष्टं' पर अवलम्बित है?

वर्ण का अर्थ लेने से गीता का दर्शन प्रत्यक्ष नहीं हो पाता। 'वर्ण्यं' का अर्थ वस्तुतः वर्ण नहीं, 'वर्णनीय' है। गीता का यह वर्णनीय, वस्तुतः चार कार्मिक भागों में विभाजित पुरुष सूक्त का सहस्रशीर्षा विराट् पुरुष और स्वयं गीता के विराट्रूप श्रीकृष्ण हैं। निश्चय ही यह कार्यकारी और कार्यविस्तारक विराट् है, जिसे पुरुष-सूक्त ने सहस्रशीर्षा, सहस्राक्ष और सहस्रपात् कहा है; और, जिसके चार अङ्गों को ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य तथा शूद्र के रूप में कर्माधिकार के सन्दर्भ से देखा गया है। वस्तुतः यह चार वर्ण नहीं, वरन् वेद का विराट् पुरुषरूप चतुष्कर्मा शरीर है, जो गीता का वर्ण्य विषय है और जिसका प्रदर्शन श्रीकृष्ण ने स्वयं विराट्रूप धारण कर किया है। गीता की उक्तियों में उस सहस्रशीर्षा पुरुष को देखें—

सर्वतःपाणिपादं तत्सर्वतोऽक्षिशिरोमुखम्।
सर्वतः श्रुतिमल्लोके सर्वमावृत्य तिष्ठति॥

सर्वेन्द्रियगुणाभासं सर्वेन्द्रियविवर्जितम्।
असक्तं सर्वभृच्चैव निर्गुणं गुणभोक्तृ च॥

बहिरन्तश्च भूतानामचरं चरमेव च।
सूक्ष्मत्वात्तदविज्ञेयं दूरस्थं चान्तिके च तत्॥

अविभक्तं च भूतेषु विभक्तमिव च स्थितम्।
भूतभर्तृ च तज्ज्ञेयं ग्रसिष्णु प्रभविष्णु च॥

ज्योतिषामपि तज्ज्येःतिस्तमसः परमुच्यते।
ज्ञानं ज्ञेयं ज्ञानगम्यं हृदि सर्वस्य विष्ठितम्॥

(गी. 13.13 से 17)

अर्थात् "वह सब ओर से हाथ-पैर वाला है, सब ओर से सिर और मुख वाला है, सब ओर से श्रोत्रवाला है; क्योंकि वह संसार में सब को व्याप्त करके स्थित अर्थात् वह सबका कारणरूप है। सम्पूर्ण इन्द्रियों के विषयों को जानने वाला वह सब इन्द्रियों से रहित है। आसक्तिरहित और गुणों से अतीत वह सबका धर्ता और भर्ता तथा भोक्ता भी है। वह स्थूल कार्य-सृष्टि में सब ओर से व्याप्त है। चर-अचररूप भी वही है। वही अविज्ञेय और विभक्तों में स्थित वह भूतभर्तृ प्रभविष्णु और संहारक ग्रसिष्णु भी है। (प्रभविष्णु अर्थात् विकास का भी कारण है)। वह ज्योतियों का भी ज्योति है। माया से अति परे वह ज्ञानगम्य होने के कारण ज्ञान द्वारा ही ज्ञेय है।" स्पष्ट है कि क्रियापुरुष को क्रिया-दृष्टि से ही देखा और जाना जा सकता है। इसके लिये ऋषि-दृष्टि ही अपेक्षित है।

'क्रिया' कारक का कारण है और 'कारक' कार्य का विस्तारक। इस तरह क्रिया-पुरुष हर कार्य का कारण होता हुआ भी अपने को अकर्ता मानता है। और, त्रिगुणात्मक शरीर (सत्त्व, आत्मा, शरीर) अपने चार कार्यकारी भागों में सम्पूर्ण जीवन-कर्मों को जीवन्त करता है। (इस सन्दर्भ से आलेख के प्रारम्भ में ही उठे हमारे दो प्रश्न यही उत्तरित हो जाते हैं।)

गीता में आर्ष दर्शन का सच्चा स्वरूप मिलता है। उसकी उक्ति में ज्ञान और कर्म की समन्विति का दर्शन सर्वत्र प्राप्य है। 'क्रिया' को बिना देखे-जाने 'कर्म' अर्थात् क्रिया की कार्यकारिता को नहीं जाना-समझा जा सकता है। गीता की उक्ति है—

अध्यात्मज्ञाननित्यत्वं तत्त्वज्ञानार्थदर्शनम्।
एतज्ज्ञानमिति प्रोक्तमज्ञानं यदतोऽन्यथा॥

(गीता. 13.11)

अध्यात्म ज्ञान में नित्य स्थिति का दर्शन होता है तथा तत्त्व ज्ञान में उसके कार्यकारी रूप का। अध्यात्म ज्ञान और तत्त्वज्ञान से अन्य को ज्ञानरूप नहीं लिया जाता। अध्यात्म और तत्त्व की समन्विति रूप सृष्टि अर्थात् पुरुष सूक्त का विराट् पुरुष गीता का 'चातुर्वण्य' है।

यहाँ अध्यात्मज्ञान और तत्त्वज्ञान में भेद किया गया है। अध्यात्म ज्ञान में नित्य तत्त्व और तत्त्वज्ञान में कार्यकारी तत्त्व का दर्शन, परम सत्ता को दो स्तरों पर देखे जाने का

आमन्त्रण देता है— एक नित्य के स्तर पर, जहाँ व कार्य के लिये प्रतिबन्धित होता है; और, दूसरे कार्यकारी स्तर पर,जहाँ वह कार्यशील होता हुआ अपने ही विस्तार से सम्पूर्ण ब्रह्माण्ड का रूप लेता है। पहले को आर्ष दर्शन 'परम ब्रह्म' और दूसरे को 'ब्रह्म' (कार्यकारी) के रूप में देखता जानता है। दूसरा पहले का कार्यकारीरूप, तथा पहला दूसरे का दार्शनिक अर्थात् कारणरूप है। दोनों पूर्ण हैं— एक कारण रूप में दूसरा कार्यकारी रूप में।

'अनादिमत्परं ब्रह्म न सत्तन्नासदुच्यते' (गी. 13.12 उत्तरांश) कहकर गीता ने उसे, आदिरहित होने से, 'परम ब्रह्म' कहा है। उसे सत्-असत् के रूप में विभेदित कर नहीं देखा जा सकता। नासदीय सूक्त की मन्त्रोक्ति—**'नासदासीन्नो सदासीत्' (नः असत् आसीत् नः सदासीत्)** से यही सम्पुष्ट होता है। अपनी प्रतिबन्धितावस्था में यह अनादि 'परमशक्ति' कार्यकारिता के इन कारणरूपों, सत्-असत् को अपने ही पूर्णतत्व में आत्मसातित किये रहती है। यह पख्रह्म 'अपाणिपाद' होने से कार्यशील नहीं होता; किन्तु सलिलवत् गतिशील वह सबका द्रष्टा, श्रोता, ज्ञाता होता है; उसका ज्ञाता कोई नहीं होता।

वस्तुतः नासदीय सूक्त का गमनशील नित्य तत्त्व अपने 'अप्रकेतंरूप' में 'सलिल' से उपमित होता हुआ 'अपाणिपादरूप' से उपनिषद् में भी व्याख्यायित हुआ है। उक्तियों को देखें—ऋग्वेदीय (10.129.3) उक्ति है— **'तम आसीत् तमसा गूलहमग्रेऽप्रकेतं सलिलं सर्वं मा इदम्।'**

फिर श्वेताश्वतर उपनिषद् की उक्ति है—

अपाणिपादो जवनो ग्रहीता पश्यत्यचक्षुः स शृणोत्यकर्णः।
स वेत्ति वेद्यं न च तस्यास्ति वेत्ता तमाहरग्र्यं पुरुषं महान्तम्॥

'पुरुषं महान्तम्' पद, वस्तुतः 'परमब्रह्म' का पर्याय है। (श्वेता. उप. 3.19)

गीता के श्रीकृष्ण पख्रह्मरूप हैं। अध्यात्म उनका स्वभावरूप व्यक्तित्व है। यह व्यक्तित्व ही कार्यकारी क्रियापुरुष है। कार्यकारी अस्तित्व ही पुरुष या क्रियापुरुष कहलाता है। पुरुषरूप होने से वह अध्यात्म देवतारूप है। यह कारणरूप होने से जहाँ स्वयं नित्य है, वहाँ वह नित्य का ज्ञाता भी है। अध्यात्म का ज्ञान अध्यात्म से ही सम्भव है। यह नित्यशक्ति ही 'शक्ति + शक्त' के रूप से कार्यकारी शक्त्यात्मक अस्तित्व अर्थात् स्वयम्भू है। आत्मा का कर्तृरूप होने से वह ऋग्वेदीय पुरुष-सूक्त का 'सहस्रशीर्षा पुरुषः' है। इसकी कर्मेन्द्रियाँ इसे कार्यकारी बनाती हैं। उसे श्वेताश्वर उपनिषद् और गीता, दोनों, ने ही

सर्वतः पाणिपादं तत् सर्वतोऽक्षिशिरोमुखम्।
सर्वतः श्रुतिमल्लोके सर्वमावृत्य तिष्ठति॥

(श्वेता. उप. 3.16 एवं गी. 13.13) कहकर उसे कार्यकारी सिद्ध किया है।

'परब्रह्म' को जहाँ सूक्ष्मतम कारणरूप कहा गया है वहाँ कार्यकारी ब्रह्म को सूक्ष्म कारण-जगत्। सूक्ष्म कारण-जगत् इसलिये की शक्त्यात्मक होने के कारण वह सूक्ष्म है; और, क्रिया-कारित्व की समन्विति होने से कारणजगत्। 'कारण' इसलिये कि स्थूल कार्य-जगत् उसका ही विस्तार है। स्थूल कार्यजगत् मूलतः क्रिया-कारित्व की ही समन्विति है।

कार्यब्रह्मरूप जगत् कारणरूप में क्रिया-कारित्व का समन्वय है। स्पष्ट है कि ब्रह्म का व्यक्तित्व भी क्रिया-कारित्व का समन्वितरूप ही है। क्रिया-कारित्व का समन्वय ही 'यज्ञ' है, 'योग' है। 'यज्ञ' विष्णु, पुरुष या इन्द्र या मनोरूप है। क्रिया-कारित्व का समन्वितरूप पुरुष ही द्रष्टा और कारक है। वही आत्मा है और वही ब्रह्म है। इस तरह, आत्मा ही यज्ञरूप भी है। यज्ञ में यज्ञ की ही जब आहुति होती है या आत्म में आत्मा की ही जब आहूति होती है, तब वह स्वधया तत्रूप धारण करता है। यह महाप्रलय की स्थिति होती है।

'आत्मा' (अत् + मनिन्) अपने में शक्त्यात्मक होने से कारण-ब्रह्म तो है ही, साथ ही क्रिया-कारित्व की समन्विति होने से कार्यरूप में कार्यकारी भी है। कार्यकारिता और कार्य विस्तारिता के लिए उसे ऐन्द्रियक शरीर की आवश्यकता होती है। ऐतेरेय उपनिषद् (1.2) ने उस शक्त्यात्मक कार्यकारी आत्मा के लिये पुरुषरूप (मानव-व्यक्ति रूप) ऐन्द्रियकरूप शरीर को प्रस्तुत किये जाने की बात की है और उसे सुकृत घोषित किया है। स्पष्ट है कि देवतारूप कार्यनिर्वाहक शक्तियों को अपने पारस्परिक समन्वयन में कार्यविस्तारण के लिए यह पुरुषरूप ऐन्द्रियक शरीर सुकृत है।

आत्मारूप कारणब्रह्म के लिये कार्यकारी सिद्ध हुआ यह आश्रयरूप ऐन्द्रियक शरीर उससे दशाङ्गुल अधिक था। शरीर को दश इन्द्रियों का सम्यक् समन्वित रूप माना गया है। इस तरह शरीर सहित आत्मा के कार्यकारीरूप को 'अध्यात्म' कहा गया है। 'आत्मा' वस्तुतः सम्पूर्ण देवशक्तियों का समन्वितरूप है। सम्पूर्ण जीवन-कर्मों की अभिव्यक्ति इसी शरीर द्वारा सम्भव होती है।

इस तरह अध्यात्म आत्मा-आश्रयित कार्यकारी शरीर के रूप में परिभाषित होता है। उसे अथर्ववेद ने देवरूप में स्वीकार किया है। उसके कतिपय सूक्तों का देवता 'अध्यात्म' है। कार्यकारी स्थूल शरीर को पञ्चभूत से और आत्मिक शरीर को पञ्चभूतों की तन्मात्राओं से विकसित कहा गया है। इस तरह इस शक्त्यात्मक आत्मिक शरीर अर्थात् अध्यात्म को स्थूल कार्यविस्तारक कार्यशरीर की अन्तरात्मा कहा गया है। इस अन्तरात्म को अङ्गुष्ठमात्र परिमाणवाला कहा गया है। हमने अपने विवेचन में अन्यत्र इस हृदय को पाँचों अंगुलियों से बंधी मुट्ठी की आकृति जैसा कहा है, अंगुष्ठमात्र की आकृति का (अङ्गुष्ठ) नहीं।

अङ्गुष्ठमात्रः पुरुषोऽन्तरात्मा सदा जनानां हृदये संनिविष्टः।
हृदा मन्वीशो मनसाभिक्लृप्तो य एतद्विदुरमृतास्ते भवन्ति॥

(श्वेता. उप. 3.3.13)

मुष्टिकामात्र (अङ्गुष्ठ) परिमाण वाला अन्तरात्मारूप (अन्तःआत्मा) पुरुष सदा ही मनुष्य (जनानाम् = व्यक्तियों) के हृदय में सम्यक्रूप से स्थित है। वह मन का स्वामी (मन्वीश) है। जो व्यक्ति अपनी गहन मननशीलता में इसे देख पाते हैं। वे अमृत अर्थात् अमर हो जाते हैं।

इस प्रकार जो शरीर आत्मशरीर को अपने अन्तरात्म के रूप में आश्रय देता है वह अपने-आपमें उस अन्तरात्म शरीर से निश्चय ही दशाङ्गुल अधिक है। इस रूप में यह अध्यात्म वस्तुतः अधिभूत एवं अधिदैव दोनों की सम्यक् समन्विति है। इस तरह 'अध्यात्म' वस्तुतः जीवन का जीवन्त कार्यकारीरूप है।

गीता में श्रीकृष्ण ने इसे अपने अक्षररूप ब्रह्म का स्वभाव या कारणरूप कहा है। साथ ही अपने को विद्याओं में 'अध्यात्मविधा' भी कहा है। 'अक्षरं ब्रह्म परमं स्वभावोऽध्यात्ममुच्यते' (गी. 83); 'अध्यात्मविधा विद्यानां' (गी. 10.32) ऐसे में ब्रह्म का स्वरूप ही 'अध्यात्म' है और इस 'अध्यात्मरूप' ब्रह्म के ज्ञान का साधन ही 'अध्यात्म विद्या' है।

इस तरह 'चातुर्वर्ण्यं मया सृष्टं गुणकर्मविभागशः' कहकर श्रीकृष्ण ने वस्तुतः 'वर्ण्य' का प्रश्न उठाया है, 'वर्ण' का नहीं। गुणकर्म की भी बात करें तो गीता का विषय 'वर्ण' नहीं हो सकता। स्वयं गीता की उक्ति है—

कार्यकरणकर्तृत्वे हेतुः प्रकृतिरुच्यते।
पुरुषः सुखदुःखानां भोक्तृत्वे हेतुरुच्यते॥

(गी. 13.20)

यहाँ 'प्रकृति' पद से वस्तुतः सांख्य के 'त्रिगुण' को ही निरूपित किया गया है। फिर गीता (अ. 14) ने सत्त्व, रज और तम-रूप सांख्य के त्रिगुण की भी चर्चा विस्तार से की है।

गीता के विवेचन का वरेण्य विषय है 'धर्म' और 'कर्म'। धर्म अपने 'धृ + मन्‌रूप' रूप में और 'कर्म' अपने 'कृ + मनिन्' रूप में मनःप्रधान है। 'धर्म' मनःधृतिरूप में ऐन्द्रियक संयमन से और 'कर्म' भी मनःकृति के रूप में ऐन्द्रियक संयमन से ही सम्बद्ध है।

'धर्मक्षेत्रे' और 'कुरूक्षेत्रे' कहकर गीता ने प्रकारान्तरतः अपनी पहली पंक्ति में ही श्रीकृष्ण को क्षेत्रज्ञ रूप से तथा अर्जुन को क्षेत्र रूप से आमने-सामने रख दिया है। कहा भी है—

द्वाविमौ पुरुषौ लोके क्षरश्चाक्षर एव च।
क्षरः सर्वाणि भूतानि कूटस्थोऽक्षर उच्यते॥

(गी. 15.16)

स्पष्ट है—शरीर क्षरणशील है और शरीरी अक्षरणशील। परन्तु नित्य शक्ति का कार्यरूप होने से शरीर भी क्षरणशील नहीं, वरन् रूपान्तरणीय है। आर्ष दर्शन में 'विनाश' वस्तुतः रूपान्तरण है। शक्ति का न तो नाश होता है और न ही उसकी उत्पत्ति होती है। 'द्रव्य' वस्तुतः शक्ति की संचित स्थिति कही जाती है।

शक्ति की रूपान्तरणीयता को देखें—ऐतरेय उपनिषद् का कहना है—सृष्टि से पूर्व एकमात्र आत्मशक्ति ही थी। दूसरा कोई भी चेष्टा करने वाला (मिषत्) नहीं था। उसने लोकों की रचना की कामना (ईक्षत) की। (ऐत. उप. 1.1.1)। 'आनीदवातं स्वध्या तदेकं तस्माद्धान्यन्न परः किं चनास' (ऋ. 10.129.2 उत्तरांश)। ऋग्वेद का 'आनीदवातं स्वधया तदेकं' वस्तुतः ऐतरेय उपनिषद् की 'आत्मशक्ति' से भिन्न, उसका भी कारण है। सब का कारण वह, सबमें कारणरूप से ही व्याप्त भी है। वह अपने-आपका कारण है, उसका कोई कारण नहीं। वह 'तत्रूप' है। अपने कारित्वरूप को भी उसने अपने-आपके रूप में आत्मसात कर रखा है। 'आत्मा' आदिकार्यविस्तारक शक्ति है। अनादि तो वह शक्ति है जो अव्यक्त, अमूर्त, अविकारी अर्थात् निर्विकार, नित्य तत्रूप है। वह अद्वैत शक्ति है।

महाप्रलय में सब रूप अपना रूपत्व बदलकर क्रियात्व के साथ मिल जाते हैं। इस तरह आर्ष दार्शनिक न जन्म को मानते हैं न मृत्यु को।

न जायते म्रियते वा कदाचिन्नायं भूत्वा भविता वा न भूयः।
अजो नित्यः शाश्वतोऽयं पुराणो न हन्यते हन्यमाने शरीरे॥
वासांसि जीर्णानि यथा विहाय नवानि गृह्णाति नरोऽपराणि।
तथा शरीराणि विहाय जीर्णान्यन्यानि संयाति नवानि देही॥

(गी. 2.20 एवं 21)

'देही' ही अपना 'देह' बदलता है। 'देही' नित्य है, किन्तु देह के बिना वह 'कारक' रूप भी तो नहीं रह पाता। देही को कारक बनने के लिये देह चाहिये; और वह स्वयं को देह रूप में बदलकर उससे पुनः समन्वित होता है। ऋग्वेद ने इसे ही—

कामस्तदग्रे समवर्तताधि मनसो रेतः प्रथमं यदासीत्।
सतो बन्धुमसति निरविन्दन् हृदि प्रतीष्यां कवयो मनीषा॥

कहकर महाप्रलय के साथ उस बिना देह की क्रियाशक्ति को 'देहीरूप' में देखे जाने की बात की है। ऐसी स्थिति में 'आत्मा' को प्रतिबन्धित शक्ति के रूप में ही अनादि माना जा सकता है; 'अत् + मनिन्' के रूप में आत्मा कार्यकारी सिद्ध होता है; वह अपने को प्रतिबन्धित नहीं रख सकता। ऐसे में ऋग्वेद की उपर्युक्त मन्त्रोक्ति के अनुसार असत् रूप तत् की ही स्थिति बनती है। किन्तु 'अत्' का अर्थ 'बाँधना' भी होता है। ऐसी स्थिति में 'आत्मा' प्रतिबन्धित मनः शक्ति को निरूपित करता है।

माण्डूक्य उपनिषद् ने सगुण और निर्गुण दो ब्रह्म की बात करते हुए उनकी समन्विति को कार्यकारी अर्थात् आध्यात्मिक स्वरूप कहा है। इन्हें उसने नाम और नामी के रूप में देखा और जाना है। उसके अनुसार ओंकार की तीन मात्राओं (अ,उ,म) या पाद से नाम का और मात्रारहित पादरूप निराकार निर्गुण ब्रह्म से नामी का रूप सामने आता है। इस तरह नाम और नामी, देह-देही, शरीर-शरीरी का समन्वितरूप जहाँ अध्यात्म है वहाँ उसके ज्ञान की विद्या अध्यात्म विद्या अर्थात् दर्शन है।

'क्रिया पश्यति हि क्रियाः' क्रिया के सिवा क्रिया का दर्शक कोई अन्य नहीं हो सकता। दर्शन ही सृष्टि के 'कारणरूप' को देख सकने में समर्थ है। ऋग्वेदीय इस मन्त्रोक्ति को देखें—

इयं विसृष्टिर्यत आबभूव यदि वा दधे वा न।
यो अस्याध्यक्षः परमे व्योमन् त्सो अङ्ग वेद यदि वा न वेद॥

(ऋ. 10.129.7)

यह विशेष सृष्टि जहां से सृष्ट हुई अथवा जो इसे धारण करता है या नहीं धारण करता, उसका अध्यक्ष, जो परम व्योम में रहता है, क्या वह जानता है? या कि वह भी क्या नहीं जानता? वह जानता है।

ध्यातव्य है कि नासदीय सूक्त का यह सांशयिक प्रश्न वस्तुतः उत्तर की सकारात्मकता के लिये है, नकारात्मकता के लिये नहीं। स्पष्ट है कि क्रियापुरुष ही क्रिया प्रधान सृष्टि का द्रष्टा-ज्ञाता-व्याख्याता होता है।

तैत्तिरीयोपनिषद् की उक्ति है— **क्षेम इति वाचि। योगक्षेमं इति प्राणापानयोः। कर्मेति हस्तयोः। गतिरिति पादयोः। विमुक्तिरिति पायौ। इति मानुषीः समाज्ञाः। (तै. उप. 3.10)**

अर्थात् वह परमात्मा वाणी में रक्षाशक्ति के रूप से हैं; प्राण और अपान में प्राप्ति और रक्षा—दोनों शक्तियों के रूप से हैं; हाथों में कर्म करने की शक्ति के रूप में हैं; पैरों

में चलने की शक्ति के रूप में है; गुदा में विमुक्तिरूप में स्थित है। इन्हें मानुषी समाज्ञा कहा गया है। मानुषी समाज्ञा ही परमशक्ति की आध्यात्मिक या शारीरिक व्याख्या है।

इस तरह 'चातुर्वर्ण्य' के रूप में गीता ने धर्म और कर्म की व्याख्या (धर्मक्षेत्रे कुरुक्षेत्रे) स्वयं उनके ही समवेत में की है। 'क्रिया' मन का विषय है और वह मन भी अपनी धृति में ही उसका अध्येता-द्रष्टा होता है। क्रिया की कार्यकारिता कारित्व या कारकत्व के बिना नहीं हो सकती। फलतः ऐन्द्रियक शरीर को कारित्व या कारकत्व के रूप में लिया गया है। मन और शरीर की समन्विति को वहाँ देही-देह की या शरीरी-शरीर के समन्वयन में देखा गया है। शरीर के चार भाग चार कर्मों का निष्पादन करते हैं। स्थूल इस शरीर का कारण शरीरी है, इसलिये शरीर का स्रष्टा श्रीकृष्णरूप शरीरी ही हैं। गीता का 'चातुर्वर्ण्य' पर वस्तुतः चार कर्मरूपों में वर्णित होनेवाले शरीर के लिये है, न कि चार वर्णों के लिये।

ध्यातव्य है कि सांख्य ने वस्तु को त्रिगुणात्मक कहा है। दूसरे शब्दों में शरीर त्रिगुणात्मक होता है। शरीर की त्रिगुणता का अर्थ हुआ सम्पूर्ण शरीर का त्रिगुणात्मक होना। त्रिगुण रज्जुरूप होने से भी शरीर में त्रिगुण की सर्वत्रता सिद्ध होती है। ऐसे शरीर के जो भी अवयव कार्यकारी हैं, उनका सब कर्म ही त्रिगुणात्मक ही होगा। किसी का आधिक्य या किसी की कमी, ऐसा नहीं होगा। इस तरह 'वर्ण' का आधार त्रिगुण नहीं हो सकता। गीता की स्पष्टोक्ति है—

ज्ञानं कर्म च कर्ता च त्रिधैव गुणभेदतः।
प्रोच्यते गुणसंख्याने यथावच्छृणु तान्यपि॥

(गी. 18.19)

इस तरह ज्ञान, कर्म और कर्ता तीनों के गुणों के सन्दर्भ से तीन-तीन वर्णन होंगे। ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य, शूद्र चारों के कर्म त्रिगुणात्मकरूप से ही वर्ण्य होंगे। मात्र सात्विक, रजस् या तमस् से नहीं। इस तरह यह स्पष्ट होता है कि वर्णों में कोई छोटा या बड़ा नहीं। सब वर्ण गुणाधार पर समान हैं और अंग और कर्म के आधार पर समन्वित हैं।

शरीर-शरीरी की समन्विति वस्तुतः जीवन-विज्ञान और जीवन-दर्शन का विषय है। ऐसी स्थिति में 'अध्यात्म' पद को हम (spiritualism) पद का पर्याय नहीं मान सकते और न ही आज के सन्दर्भों के अनुसार उसे ईश्वरवादी चर्चा-चरित्र। यह मात्र शरीर विज्ञान या मनोविज्ञान का भी विषय नहीं। न ही यह मात्र तत्त्व मीमांसा या ज्ञान मीमांसा का विषय है। शरीर-शरीरी के समन्वय का अध्ययन किसी एक विषय के अन्दर नहीं किया जा सकता। इसके ज्ञान के लिये जीवन से सन्दर्भित सब विषयों के विज्ञानों का सम्यक् समन्वित अध्ययन अपेक्षित है। सब वैषयिक विज्ञानों की सम्यक् समन्विति रूप

विद्या ही अध्यात्म विद्या है। विद्याओं में श्रीकृष्ण अपने को अध्यात्म विद्या ही मानते हैं। ठीक भी है, श्रीकृष्ण को श्रीकृष्ण ही देख-समझ सकते हैं।

जीवन टुकड़ों में नहीं जीता। जीवन को टुकड़ों में देखा जाना या पढ़ा भी नहीं जा सकता। 'जीवन' पूर्ण है; फलतः उसका अपेक्षित कारण भी पूर्ण ही होगा। पूर्ण ही नित्य होता है। ध्यातव्य है कि पूर्ण ही रूपान्तरणों और समन्वयनों में विस्तार पाता है, जन्म और मरण में नहीं। ईशावास्योपनिषद् का मन्त्रद्रष्टा स्पष्ट कहता है—

ईशा वास्यमिदं सर्वं यत्किञ्च जगत्यां जगत्।
तेन त्यक्तेन भुञ्जीथा मा गृधः कस्य स्विद् धनम्॥

(ईशोय, मन्त्र-1)

अर्थात् अखिल ब्रह्माण्ड में जो कुछ भी जड़-चेतनरूप जगत् है, यह समस्त, ईश्वर से व्याप्त है। उस ईश्वर को साथ रखते हुए त्यागपूर्वक इसे भोगते रहो, आसक्त मत होओ; क्योंकि धन (भोग्य पदार्थ) भला किसका होता है? किसी का भी तो नहीं।

ईशावास्योपनिषद् का ऋषि ऋषि है, अर्थात् एक निष्काम द्रष्टा। वह कर्म करने के लिये ही जीना चाहता है—

कुर्वन्नेवेह कर्माणि जिजीविषेच्छतं समाः।
एवं त्वयि नान्यथेतोऽस्ति न कर्म लिप्यते नरे॥

(वही, मन्त्र 2)

इस जगत् में कर्मों (ब्रह्मण्य, क्षात्र, वैश्य और शौद्र) को निष्कामरूप (तेन त्यक्तेन) से करते हुए ही सौ वर्षों तक जीने की इच्छा करनी चाहिये। ये निष्काम कर्म मनुष्य को कर्म-फल में नहीं बाँधते। कर्मफल से बचने का कोई दूसरा उपाय भी तो नहीं।

जैसा कि हम पहले भी विवेचित देख चुके हैं देह-देही की तरह ही कर्म और ज्ञान या कर्म और धर्म, या वाक् और प्राण सब एक-दूसरे के पूरक हैं, विरोधी नहीं हैं ये सब अपनी पारस्परिक समन्विति में ही कार्यकारी होते हैं, एक-दूसरे की रक्षा करते हैं। 'दम' (अर्थात् 'मन और इन्द्रियों का संयम') के रूप में परिभाषित 'धर्म' से ही नियन्त्रित कर्मेन्द्रियों द्वारा कृत कर्म यथेष्ट सिद्धि को प्राप्त होता है।

गीता की ही उक्ति है—

श्रद्धावाँल्लभते ज्ञानं तत्परः संयतेन्द्रियः।
ज्ञानं लब्ध्वा परां शान्तिमचिरेणाधिगच्छति॥

(गी. 4.39)

'श्रद्धा' पद की व्युत्पत्ति 'श्रत् + धा + अङ् + टाप्' के रूप में हुई है। 'धा' का अर्थ 'धारण करना' 'नियन्त्र रखना' है। फिर 'श्रत्' की व्युत्पत्ति 'श्री + डति' के रूप में हुई है। 'श्री' को अर्थ 'ऐश्वर्य', 'प्रतिष्ठा', 'गुण' आदि के साथ 'बुद्धि', 'समझ' और 'धर्म-अर्थ-काम' की समष्टि भी है। इस तरह 'श्रद्धा' और 'श्रद्धावान्' का अर्थ क्रमशः और वस्तुतः ज्ञान और ज्ञानी से लिया जाता है। तभी तो गीता का उद्घोष होता है—

न हि ज्ञानेन सदृशं पवित्रमिह विद्यते।
तत्स्वयं योगसंसिद्धः कालेनात्मनि विन्दति।।

(गी. 4.38)

गीता यह भी सुनिश्चित करती है—

योगसंन्यस्तकर्माणं ज्ञानसंछिन्नसंशयम्।
आत्मवन्तं न कर्माणि निबध्नन्ति धनंजय।।

(वही. श्लो. 41)

स्पष्ट है एक 'योगसंसिद्धः' अर्थात् समत्वबुद्धिरूप योग के द्वारा अच्छी प्रकार शुद्धान्तःकरण हुआ व्यक्ति ही 'योगसंन्यस्तकर्माण' (समत्वबुद्धिरूप योग द्वारा परमार्थहित अर्पण कर दिये हैं सम्पूर्ण कर्म जिसने), 'ज्ञानसंछिन्नसंशयी' (ज्ञान द्वारा नष्ट हो गये हैं सब संशय जिसके) और 'आत्मवन्त' (परमार्थी) हो सकता है। परमार्थ हित में लगा व्यक्ति ही कर्मफल से नहीं बँधता; क्योंकि उसका कर्म अपने लिये नहीं होता। स्वार्थहित किया गया कर्म ही व्यक्ति को कर्म-फल से जोड़ता और बाँधता है। ध्यातव्य है कि परमार्थ हित किया गया कर्म सर्वकल्याणकारी होने से सार्व से जुड़ा होता है, मात्र 'स्व' से नहीं।

यहाँ महाभारतीय उक्ति— 'न वै राज्यं न राजाऽऽसीन्न...' से सन्दर्भित श्लोक (महा., शा.प. 59.14) में आये पद 'धर्म' का अर्थ स्वतः स्पष्ट होता है। 'धर्म' पद वस्तुतः 'धृ + मन्' के रूप में मनःदृष्टि, मनश्चिन्तन, मनोयोग, ज्ञान आदि से सम्बद्ध है, आचार से नहीं। 'आचार' ज्ञान से नियन्त्रित पारमार्थिक नीति से नियमित होता है। 'धर्म' अर्थात् पारमार्थिक दृष्टि से नियन्त्रित आचरण ही निष्काम हो सकता है और व्यक्ति को कर्मफल से मुक्त रख सकता है।

गीता (2.7) ने 'कर्मण्येवाधिकारस्ते' कहकर कर्म मात्र का अधिकार व्यक्ति को दिया है। 'कर्म' को कर्मण्य होना है। यहाँ 'कर्मण्येव' शब्द 'कर्मणि + एव' के रूप में ही व्यवहृत है, किन्तु यह 'कर्मणि' ही 'कर्मण्येव' के रूप में 'कर्मण्य कर्म' को ध्वनित करता है और कर्मण्य कर्म वस्तुतः 'धर्म' (धृ + मन्) निर्देशित कर्म ही हो सकता है। तभी तो 'न वै राज्यं' से सन्दर्भित महाभारतीय श्लोक का उत्तरांश— 'धर्मेणैव प्रजाः सर्व रक्षन्ति स्म

परस्परम'-'धर्म' की स्थिति को वस्तुतः 'प्रजाः सर्वा' के साथ उनकी पारस्परिक रक्षा तक के कर्मण्य कर्म से सम्बद्ध कर देता है।

'परस्पर' पद समन्वयन की ओर इंगित करता है। फिर, 'प्रजा' से अगर कारकरूप शरीर का अर्थ लें तो धर्म स्वतः कर्म से समन्वित हो जाता है। 'धर्म' धृतमन की द्रष्टृशक्ति है। इस तरह 'धर्म' क्रियात्मक ज्ञान का और 'कर्म' ज्ञानमय कर्म का बोधक सिद्ध होता है। 'धर्म' और कर्म की समन्विति में जीवन बन्धनमुक्त हो आभ्युदयिक सिद्धि को प्राप्त करता है।

इस तरह आयुर्वेद का 'सत्त्व-आत्मा-शरीर', त्रिवर्गीय द्विजात्मक व्यवस्था का 'ब्राह्मण-क्षत्रिय-वैश्य', सांख्य का 'सत्त्व-रज-तम' वस्तुतः 'मनक्रिया और शरीर कर्म' अर्थात् 'गुणकर्म' के समन्वय के रूप में ही व्याख्यायित होता है। इस समन्वय की अवस्था को नियामक ज्यामिति (Coordinate Geometry) को 'कोऑर्डिनेट' (Coordinate) के रूप में देखा जा सकता है। 'कोऑर्डिनेट' (Coordinate) के अवयव या पद समान या समकक्ष होते हैं। वे अपनी समकक्षता में समानाश्रयी भी होते हैं। नियामक ज्यामिति के माध्यम से 'गुणकर्मविभागशः' पद का अर्थ इसी रूप में स्पष्ट होता है। 'त्रिगुण' की रज्जुवत व्यवस्था को अगर हम नियामक ज्यामिति की अवधारणा के अनुसार ऊर्ध्वस्थ (vertical axis) अक्ष पर निरूपित करें तो 'कर्म' को क्षैतिजिक अक्ष (horizontal axis) पर निरूपित होना होगा। इस तरह 'गुण' और 'कर्म' का सम्बन्ध शाश्वत सिद्ध होता है। कोई भी कर्म त्रिगुण से अप्रभावित नहीं रहता। फलतः यह कहना कि 'चातुर्वर्ण्य' पद चार वर्णों के लिये है और कोई वर्ण शुद्धतः किसी एक ही गुण की निर्मिति है अवांछनीय सिद्ध होता है। ऐसी स्थिति में वर्ण को गुण कर्म के आधार पर यह अधिकार है कि वह अपने वर्ण को अपनी कार्मिक योग्यता की विशिष्टता के आधार पर परिवर्तित कर सके। समाज में ऐसी व्यवस्था थी भी। 'वर्ण' का आधार कर्म ही था। इस तरह 'चातुर्वर्ण्य' पद में आया 'वर्ण्य' पद 'वर्ण' के लिए नहीं, वरन् ऋग्वेदीय कार्यकारी विराट्पुरुष (पुरुष सूक्त) के लिये है।

स्पष्ट है कि गीता का वर्ण्य विषय 'वर्ण' नहीं, वरन् वह 'देह' है, जो देहीरूप क्रिया के कारकत्व का साधन और और उससे समन्वित है। 'वर्ण्य' पद से 'वर्ण' का अर्थ लिया जाना जहाँ हर रूप में अवैज्ञानिक है, वहाँ वह अनुचित सन्देश भी प्रेषित करता है।

'वर्ण' के अनेक अर्थ लिये जाकर जहाँ दार्शनिक तथ्य उलझा दिये गये हैं, वहाँ ज्ञान को भुलाकर कर्म की वैज्ञानिक कुशलता को भी भुला दिया गया है अथवा कर्म की नियमविध सुचारूता को भुलाकर मात्र ज्ञान को महत्व दिये जाने को अवसर दे दिया गया है। वस्तुतः देह-देही की समन्विति में कर्म-ज्ञान की समन्विति को देखती गीता आर्ष दर्शन

का स्वरूप प्रस्तुत करती है, न कि किसी आचारिक या साम्प्रदायिक धर्म का कोई उपदेश या संदेश।

वेदों-उपनिषदों या अन्य पुरातन भारतीय वाङ्मय में दर्शन का मूल न खोजकर हम जब मात्र आचारिक या साम्प्रदायिक़ धर्म का या सत्तामूलक अधिकार और उत्तरदायित्व का आधार खोजने निकलते हैं तो हमें सत् से 'सत्य' का, 'असत्' से असत्य का, 'वर्ण्य' से 'वर्ण' का, 'भाव' से 'अस्तित्व' का, 'अभाव' से 'अनस्तित्व' का अर्थ ही सुझाया जाता है। फलतः न तो धर्म की वैज्ञानिकता ही हमारे समक्ष आ पाती है और न ही भारतीय दर्शन की जीवन्तता हमारे समक्ष प्रत्यक्ष हो पाती है। आज आवश्यकता है आर्ष दर्शन की खोज और उसके पुनर्मूल्याङ्कन की; उसकी अवधारणाओं की वैज्ञानिक व्याख्या की। आवश्यकता है वेदों-उपनिषदों के विचारों की वैज्ञानिक तथ्यों के आधार पर पुनर्व्याख्यायन की।

विज्ञान ने विश्व के देशों को ही एक-दूसरे की पहुँच के निकट नहीं ला दिया है, वरन् ब्रह्माण्डीय ग्रहों-उपग्रहों को भी वह हमारी अपनी पहुंच के निकट लाने का प्रयास कर रहा है। ऐसे में वैश्विक ही नहीं, वरन् ब्रह्माण्डीय दर्शन की भी अपेक्षा आज का ज्वलन्त विषय है। आर्ष दर्शन वस्तुतः ब्रह्माण्डीय दर्शन ही है। उसे समझने की अनिवार्यता आज बढ़ गयी है। विश्व के वैज्ञानिक और दार्शनिकों को ही नहीं वरन् सब वैषयिक विज्ञान के अध्येताओं को भी इस समस्या को अनिवार्यता के स्तर पर लेकर मानवीय चिन्तन के अधीन लेना होगा। भारतीय विद्वानों के लिये इसकी अनिवार्यता अत्यधिक महत्वपूर्ण हो गयी है।

❖

सप्तम अध्याय

पुरुषो वाव सुकृतम्

ऐतरेय उपनिषद् ने सृष्टि-रचना के सन्दर्भ में लोकों की सृष्टि के बाद लोकपालों की सृष्टि का वर्णन किया है। लोकपालों की सृष्टि के सन्दर्भ में परमात्मा के द्वारा जल से हिरण्यगर्भरूप पुरुष को निकाले जाने और मूर्तिमान् बनाये जाने की बात कही है। फिर इस मूर्तिमान् पुरुष को मुख छिद्र, नाक के छिद्र, आँखों के छिद्र, कानों के छिद्र, त्वचा, हृदय, नाभि, लिङ्ग आदि से युक्त किये जाने की बात आती है। आगे स्थान-भेद से इन्द्रियों और देवताओं के प्रकट होने की बात की गयी है। मुख-छिद्र के वाक् इन्द्रिय और वाक् इन्द्रिय से अग्निदेव का; नाक के छिद्र से प्राण और प्राण से वायुदेव का; आँखों के छिद्रों से नेत्र इन्द्रिय और नेत्र इन्द्रिय से सूर्य देवता का; कानों के छिद्रों से श्रोत्र-इन्द्रिय और श्रोत-इन्द्रिय से दिशाओं का; त्वचा से रोम और रोम से ओषधि और वनस्पतियों का; नाभि से अपान वायु और अपान वायु से मृत्यु देवता का; लिङ्ग से वीर्य (रेत) का और वीर्य से जल का आविर्भाव हुआ। आगे अग्नि आदि देवताओं के संसार रूप महासमुद्र में उतरने तथा भूख-प्यास से युक्त किये जाने की बात आयी है। शरीर रहित और वुभुक्षित इन देवों ने परमात्मा से कहा—हमारे लिये एक ऐसे आयतन (स्थान) की व्यवस्था की जाय, जिसमें स्थित हरकर हम अन्न भक्षण कर सकें। उनके अनुरोध पर परमात्मा ने उनके समक्ष पहले गाय (गौ) और बाद में अश्व का शरीर प्रस्तुत किया। दोनों ही स्थितियों में देवताओं ने उन्हें अपने वास-स्थान के लिए अपर्याप्त बनाया। फिर परमात्मा ने उनके समक्ष पुरुष (मानुष शरीर) को रखा। यह उन्हें स्वीकार्य हुआ; क्योंकि यह उन्हें सुकृत लगा। वे देवता बोल उठे— बस यह बहुत सुन्दर बन गया। उनका मानना था—सचमुच ही पुरुष अर्थात् मनुष्य-शरीर परमात्मा की सुन्दर रचना है। 'पुरुषो वाव सुकृतम्'

ऐतरेय उपनिषद् के भाष्यकार ने 'पुरुष' शब्द से मनुष्य शरीर का अर्थ लिया है। इन्द्रियाँ और इन्द्रियों की अधिष्ठात्रि देव-शक्तियाँ का निर्धारण और उनके स्थान का चयन अपने-आपमें व्यावहारिक आधार लिये है। फिर शरीर और शरीरगत इन शक्तियों का समन्वय, अपने-आपमें अच्छी तरह व्याख्यायित भी हुआ है। 'देवता' वस्तुतः कार्य-

निर्वाहक शक्तियों के निरूपक हैं; और, मानवीय शरीर में स्थान-भेद के अनुरूप रहते हुए परस्पर के समन्वयन में कार्यशील होते हैं।

'कार्यनिर्वाहक शक्ति' अर्थात् कार्यकारी क्रियाशक्ति को अपनी कार्यकारिता के लिये कार्यकारी साधन की अपेक्षा होती है। जैविक शरीर जैविक-क्रियाओं के लिये सब अपेक्षित संाधन प्रदान करता है।

ध्यातव्य है कि आधुनिक विज्ञान पहले जीव-निर्जीव में अन्तर मानता था, किन्तु अब सृष्टि के हर अवयव को शक्तिरूप देखते हुए ऐसा नहीं मानता। जैविक चेतना और पदार्थीय शक्ति वस्तुतः शक्ति की कार्यकारिता के रूप में विभेदित होते हैं, द्रव्य शक्ति के रूप में नहीं; क्योंकि अब तो 'द्रव्य को शक्ति का संचय और शक्ति को पदार्थ या द्रव्य का छोटा कण कहा जाता है।' (Matter is storage of energy and energy is tinj matter)

ऐतरेय उपनिषद् ने पुरुष अर्थात् मनुष्य को शरीर, इन्द्रियाँ और देवता की अर्थात् कार्यनिर्वाहक शक्तियों की समन्विति माना है। उसने 'शरीर' को इन्द्रियों अर्थात् ऐन्द्रियक शक्तियों का निवास-स्थान ही नहीं मानां है, वरन् उनकी कार्यकारिता का साधन भी माना है; क्योंकि इसके बिना वे निरर्थक ही होतीं, कार्यकारी नहीं बन पातीं। क्रिया को अपनी कार्यकारिता के लिये कार्यकारी शरीर की अपेक्षा यह सिद्ध करती है कि क्रिया और शरीर दोनों को ही एक-दूसरे की अनिवार्यतः अपेक्षा होती है। एक-दूसरे की समन्विति के बिना वे दोनों ही कार्यकारी सिद्ध नहीं हो सकते।

आर्ष दर्शन ने इन्हें 'असत्' और 'सत्' के रूप में देखा है; सांख्य ने प्रकारान्तर से इन्हें ही प्रकृति और पुरुष के रूप में तथा वेदान्त ने शब्द-ब्रह्म और जीव-ब्रह्म के रूप में। मनु स्मृति के कथन को देखें—

उद्बबर्हाऽऽत्मनश्चैव मनः सदसदात्मकम्।
मनश्चाप्यहङ्कारमभिमन्तारमीश्वरम्।।

(मनु. 1.14)

अर्थात्, परमात्मा ने अपने में सूक्ष्म रूप से रहने वाले सत्-असत् रूप कारण से कार्यरूप महत्त्व को रचा और महत्तत्त्व से 'मैं सब काम कर सकता हूँ' इस अभिमान वाले तथा जगत् की रचना करने में समर्थ अहंकार को रचा।

यहाँ भाष्यकार ने 'सदसदात्मकम्' (सत् + असत् + आत्मकम्) से महत्तत्त्व अर्थात् बुद्धि (मति = मन् + क्तिन्) की विकसिति का अर्थ लिया है।

यहाँ एक बार फिर हमें ऋग्वेद की मन्त्रोक्ति 'आनीदवातं स्वधया तदेकं' और तैत्तिरीयोपनिषद् की मन्त्रोक्ति—'असद्वा इदमग्र आसीत्। ततो वै सदजायत' (2.7) की याद आती है। ऋग्वेदीय मन्त्र के 'तत्' को हमने मलयकालीन प्रतिबिम्बित क्रियाशक्ति के रूप

में देखा है। फिर 'सत्' और 'असत्' को सृष्टिकालीन 'तत्' के रूपान्तरण और 'सदसदात्मकम्' को सत्-असत् की समन्विति के रूप में देखा है। सत् और असत् की समन्विति ही वह कार्यकारी क्रियाशक्ति अर्थात् आत्मशक्ति है, जिससे कार्यरूप सृष्टि का विस्तार होता है। 'असत्' अपनी अव्यक्तता में क्रियारूप और 'सत्' अपनी द्रव्यात्मकता में कारित्व रूप है। क्रिया और कारित्व का समन्वय ही कारक का रूप लेता है। यह कारक वस्तुतः कार्य या अर्थरूप होता है। कार्य से ही कार्य का विस्तार होता है। इसलिये आदिकार्य अपने-आपमें एकमात्र अर्थात् अद्वैत है। इस अद्वैत को ही तैत्तिरीयोपनिषद्—**'तदात्मानं स्वयमकुरुत। तस्मात्तत्सुकृतमुच्यत इति।'** (2.7) कहती है। अर्थात् उसने अपनी आत्मा से अपने को प्रकट किया है। इस तरह सुकृत कहा जाता है। [सत् + असत् = आत्मन्]

यह आदि कार्यरूप कारक सृष्टिरूप कार्य का विस्तार होने से रसोरूप है। **'यद्वै तत्सुकृतं रसो वै सः'**। 'रस' वस्तुतः कार्यकारी क्रियाशक्ति है, प्रतिबन्धित क्रियाशक्ति नहीं।

'रसो वै सः' रूप ब्रह्म (बृंह + मनिन्) अपनी कार्यकारी विस्तारिता में स्वतंत्र है, जीवात्मारूप में ब्रह्म प्रकृतिरूप क्रियाशक्ति अर्थात् शरीर (त्रिगुणात्मकता) से बंधकर द्रष्टामात्र नहीं रह जाता, भौतिक सृष्टि का कारण बना रहता है। तैत्तिरीयोपनिषद् के उपर्युक्त आख्यान में सब देवता मनुष्य-शरीर में प्रविष्ट करने और अन्न उपलब्धि के बाद अपनी अनभिज्ञता अथवा अनुभवहीनता में अन्न नहीं ग्रहण कर पा रहे थे। अन्न का ग्रहण, सब देवताओं के विफल प्रयत्न के बाद, अपान वायु द्वारा ही गृहीत हो सका था। ऐसी स्थिति में परमात्मा ने सोचा—अब तो सबों ने अपना-अपना कारित्वरूप कर्म जान लिया है; फिर, मैं क्या करूँ। परमात्मा अपनेको इस संशय से मुक्त नहीं कर पा रहे थे कि वह पुरुष उनके बिना अकेला रह सकता है क्या? अंततः वे सुनिश्चित करते हैं—उन्हें उसके साथ रहना चाहिये। वे मनुष्य-शरीर की सीमा को चीरकर उसमें प्रवेश कर गये। परमात्मारूप उस स्रष्टा ने शरीर में जिस सीमा से प्रवेश किया उसे विदृति या ब्रह्मरन्ध्र कहा जाता है। वस्तुतः वह कारित्वरूप (अवयवों के सहित) शरीर को उसके अपने-आप पर नहीं छोड़ सकते थे; क्योंकि क्रियाशक्ति से विहीन शरीर तो शववत् ही रह जायेगा। **'शक्त्या विरहितः शक्तः शिवः कर्त्तुं न किञ्चन'**। मनोरूप जीवात्मा अपने क्रियात्वरूप में अपने ही कारित्वरूप शरीर से समन्वित हो कार्यकारी बनता तथा कार्यकारी सृष्टि का विस्तार करता है। इस स्थिति में ही वह तुरीय स्थानी 'महः', 'मनुष्य' या 'मनुष्यजा' के रूप में ब्रह्म कहा जाता है।

'रसो वै सः' रूप ब्रह्म वस्तुतः कार्यकारी (क्रिया + कारित्व) शक्ति है। वह मात्र सत् या मात्र असत् नहीं। वह 'सुकृत' स्वयम्भूरूप से शक्तिमान् है; शिवःरूप है। वह परमपुरुष है। वह ऐसा क्रियापुरुष है, जो कार्यपुरुषरूप मनुष्य शरीर को हर पल क्रियाशील या कार्यकारी रखता है। ध्यातव्य है कि कारण-कार्य के नियम का अनुसरण जहाँ आर्ष दर्शन को शक्ति की सार्वभौम सत्ता का परिचय करा गया, वहाँ उसने शक्ति के रूपान्तरणों और उनके पारस्परिक समन्वयन को भी उसे अपनी खुली आँख से देखने की शक्ति दी। सन्धि का विचार वस्तुतः समन्वय का ही विचार है।

आर्ष दर्शन में 'उत्पत्ति' वस्तुतः विस्तार का अर्थ देता है। तैत्तिरीयोपनिषद् का 'शीक्षां व्याख्यास्यायः। वर्णः स्वरः। मात्रा बलम्। साम सन्तानः। इत्युक्तः शीक्षाध्यामः।' (1.2) इसका ही साक्ष्य है। कार्यकारी शरीर में शारीरिक अवयवों की कार्यकारी स्वतन्त्रता और समन्वयकारी कार्यशीलता अपने-आपमें सृष्टि सामन्वयिक विस्तार की व्याख्या प्रस्तुत करता है।

आर्ष दर्शन का रूप वस्तुतः आज के सैद्धान्तिक भौतिकी और व्यावहारिक भौतिकी का समन्वय सिद्ध होता है। 'इन्द्र' और 'इन्द्रिय' ये पदद्वय बल के ही पर्याय हैं। 'मन' ज्ञानबल और कर्मबल दोनों का निरूपक है। वह उभयेन्द्रिय है।

धर्म (धृ + मन्), मति (मन् + क्तिन्), आत्मा (अत् + मनिन्), ब्रह्म (बृंह + मनिन्) आदि प्रत्यय वस्तुतः जीवन को, मनोबल की कार्यकारिता के अधीन ही तो, पल्लवित, पोषित और विकसित होने की व्याख्या देते हैं। जीवन का सत्य, इस तरह सृष्टि का सत्य है और 'सत्य' बल (शक्ति) ही है। यहाँ तक कि आर्ष दृष्टि में सृष्टि का हर कण अपने-आपमें 'बल' है। अपने द्रष्टृत्व में वह आज भी आधुनिक भौतिकी से भी एक डग (पग) आगे है—वह प्रतिबन्धित क्रियाशक्ति को देख सकती है। वस्तुतः आर्ष दर्शन क्रिया (शक्ति) का प्रत्यक्ष द्रष्टा है। 'द्रष्टा पश्यति हि क्रियाः'।

आर्ष दृष्टि मात्र वास्तविक कार्यकारी पुरुष को ही नहीं देखती वरन् उसके भीतर के कारणरूप क्रियापुरुष को भी देखती है। वह जगत् के वास्तविक (material) या मूर्तरूप को ही नहीं देखती, वरन् उसके अमूर्त क्रियारूप (abstract actional form) को भी कारणजगत् के रूप में देखती-जानती है। इतना ही नहीं, वह उस कारणजगत् से स्थूल कार्यजगत् के विकास की प्रक्रिया भी देखती है। इस वैकासिक प्रक्रिया में वह शक्ति को मूल कारणरूप में देखती है।

शक्ति का वह रूप, जो प्रतिबन्धित नहीं, कार्यकारी है, वह वस्तुतः क्रिया-कारित्व की समन्विति है; और वही सृष्टि-विकास में कार्यरत होती है। शक्ति नित्य और रूपान्तरणशील है। स्थूल से सूक्ष्म और सूक्षम से स्थूल होना उसकी प्रकृति है। आर्ष दर्शन ने इस प्रक्रिया की कार्यकारी सूक्ष्मतम इकाई को ही 'क्रिया' और 'कारित्व' कहा है। इस कार्यकारी शक्ति को प्रतिबन्धित शक्ति से विभेदित करने हेतु हम 'शक्त्यात्मक कार्य-शक्ति' कह सकते हैं। यह वास्तविक अर्थात् स्थूल कार्यशक्ति के विकास का कारण है। शक्त्यात्मक कार्यशक्ति अपनी शक्तिरूपता के कारण स्वयम्भूरूप 'सूक्ष्म कारण जगत्' के रूप में संज्ञापित हुआ है। स्थूल सृष्टि या कार्य-जगत् को नटराज का नर्तन इसी आधार पर कहा गया है। 'जगत्' शब्द वस्तुतः 'गम् + क्विप' रूप में निष्पन्न है। आदि कारण प्रतिबन्धित क्रियाशक्ति वस्तुतः 'जगत्' का रूप न होकर मात्र कारणरूप कहा गया है। वहाँ रूप नहीं, इसलिये वह जगत् भी नहीं; मात्र कारण है। किन्तु उसका क्रियात्व और कारित्व रूपों में रूपान्तर

और समन्वयन, शक्त्यात्मक ही सही, रूप ले लेता है; इसलिये वह शक्तिगत् होन से कारण-जगत् कहलाता है। वह स्थूल कार्य-जगत् का कारण है। स्थूल कार्य सृष्टि अनित्य है। कारण-जगत् अपने सुकृतरूप में शक्तिमान् और स्वयम्भू है। महाप्रलय में भी अस्तित्वमान् होती है। महाप्रलय में शक्त्यात्मक शक्ति ही अस्तित्व में रहती है, द्रव्यपरक या कारित्वपरक नहीं; वह विघटनीय या रूपान्तरणीय होती है। क्रियाशक्ति विघटनीय रूप में रूपान्तरणीय नहीं होती। वह नित्य है। ऋग्वेदीय मन्त्रोक्ति **'आनीदवातं स्वधया तदेकं'** का 'तत्' अव्यक्त होने से 'असत्' है, 'सत्' नहीं। 'सत्' व्यक्तता का कारण है। 'असत्' सत् से समन्वित होकर ही व्यक्त और कार्यकारी होता है। असत्-सत् को बन्धुरूप माना गया है। 'तत्' और 'सत्' की समन्विति ही 'तत् सत्' रूप में 'ॐ' रूप (ओंकार रूप) सत्ता अवधारित होती है। 'ॐ तत्सत्'। यही 'कार्य-क्रियाकारित्व' शक्तिमान् = शक्ति + शक्त आदि रूपों में परिभाषित या निरूपित होता है। 'ॐ' सत्य है; सत्य की ही सत्ता होती है। असत् और सत् सत्य या सत्ता के अवयव हैं, स्वयं सत्ता नहीं। असत् और सत् बन्धुरूप से 'तत्' के अवयव है। 'तत्' दूसरे शब्दों में 'सत्-असत्' तत् रूप में नित्य होते हैं। 'सत्' असत् के रूप में रूपान्तरित हुआ असत् रूप में ही तत्वत तत् में आत्मसातित रहता है। 'पुरुष' वस्तुतः शक्ति के कार्यकारीरूप का निरूपक है। शास्त्र इसी कार्यरूप कारण-पुरुष को प्रश्रय देता है; जबकि दर्शन क्रियाशक्तिरूप कारणशक्ति को।

कार्यशक्तिरूप कारक को वह क्रिया-कारित्व की समन्विति के रूप में देखता है। इसका क्या लाभ?

क्रिया-कारित्व की समन्वितिरूप कारक वस्तुतः कार्यरूप में कार्य के विस्तार की वैज्ञानिक व्याख्या दे सकने में समर्थ है। सत् में क्रिया का भाव उसे प्रलयकालीन तत् नहीं सिद्ध करता। फिर, ऐसी अवस्था में शक्ति को तो रूपान्तरण क्षमता की भी अपेक्षा नहीं होती। किन्तु ऐसा है नहीं। रासायनिक क्रियाएँ तात्त्विक सूक्ष्मताओं में ही समन्वित होती हुई कार्यरूप यौगिकों के विस्तार का कारण बनती हैं। शक्ति की रूपान्तरता और पारस्परिक समन्वयता से अनभिज्ञ मानव-ज्ञान के लिये निर्धारणवाद की व्याख्या कठिन हो जाती है। वह अलौकिक मान ली जाती है।

शक्ति की नियमगत कार्यकारिता ही विस्तीर्ण सृष्टि को एक सूत्र में बाँधे हुए रहती है। नियमविध किये गये कर्म निर्धारित कर्मफल ही देते हैं और, इसके लिये आँखों को आर्ष चक्षु या दिव्यचक्षु या प्रज्ञा चक्षु या विज्ञानचक्षु के रूप में विकसित किया जाना अपेक्षित हो जाता है। आर्ष दर्शन का हर प्रयास इससे ही सम्बद्ध है; क्योंकि आर्ष चक्षु परमार्थ का द्रष्टा है, और वह वैयक्तिक स्वार्थों के बीच पारमार्थिक लक्ष्य की प्राप्ति को ही प्रश्रय देता है। सब स्वार्थ जब अपने सहमतित्व में एक हो जाते हैं तब परमार्थ का विकास होता है; अभ्युदय का मार्ग मिलता है और निःश्रेयसरूप परमानन्द की प्राप्ति होती है।

आत्मा का पञ्चकोशीय रूप इसे ही तो व्याख्यायित करता है। प्रकारान्तरतः अन्नमय और प्राणमय कोश 'स्व' का; मनोमय कोश और विज्ञानमय कोश 'सार्व' का; और आनन्दमय कोश 'परम' का निरूपक है। परमानन्द की प्राप्ति के लिये 'स्व' को 'परम' के रूप में विकसित करना-कराना ही ऋषि का उसके दर्शन और उसके विज्ञान का अभीष्ट है।

इस तरह व्यक्ति 'स्व' का, समाज 'सार्व' का और ब्रह्माण्ड (सम्पूर्ण सृष्टि) 'परम' का निरूपक है। महाभारत की इस उक्ति को देखें—

> अद्रोहः सर्व भूतेषु कर्मणा मनसा गिरा।
> अनुग्रहश्च दानं च सतां धर्मः सनातनः॥

(महा. वन. 297.35)

'कर्मणा मनसा गिरा' की एकमत आचारिता में धर्म का रूप संयमित मन-इन्द्रिय अर्थात् 'दम' रूप का हो जाता है। 'दमो धर्मः सनातनः' इसी का पर्याय सिद्ध होता है।

फिर, 'कर्म' को शरीर का, 'मन' को सत्त्व का और 'गिरा' (वाक्) को आत्मा का अगर निरूपक माने तो यह आयुर्वेद के कथन के अनुसार 'पुरुष' का ही पर्याय सिद्ध होता है—

> सत्त्वमात्मा शरीरं च त्रयमेतत् त्रिदण्डवत्।
> लोकस्तिष्ठति संयोगात् तत्र सर्वं प्रतिष्ठितम्॥
> स पुमांश्चेतनं तच्चाधिकरणं स्मृतम्।
> वेदस्यास्य तदर्थं हि वेदोऽयं सम्प्रकाशितः॥

(च. सू.1.1१ एवं 19)

अर्थात्, 'सत्त्व (मन), आत्मा, शरीर—ये तीनों जब तक एक-दूसरे के सहारे से त्रिदण्ड की तरह समन्वित होकर रहते हैं तभी तक यह लोक है। यह समन्विति (सत्त्व-आत्मा-शरीर की समन्विति) ही चेतन पुरुष है। और, यही चिकित्सा का अधिकरण है। समस्त आयुर्वेद इसके हित के लिये ही प्रकाशित हुआ है।'

इतना ही नहीं चरक ने यह भी स्पष्ट किया है कि 'आत्मा' अपनी पारमार्थिकता में या निर्विकारिता में रोगग्रस्त नहीं होता। रोगग्रस्त होते हैं 'मन' और 'शरीर'। शारीरिक रोग दैव और युक्ति के आश्रित औषध-प्रयोगों से शान्त होते हैं और मानस रोग ज्ञान-विज्ञान, धैर्य, स्मृति, समाधि आदि मानस उपायों से शान्त होते हैं। उक्ति है—

> शरीरं सत्त्वसंज्ञं च व्याधीनामाश्रयो मतः।
> तथा सुखानां योगस्तु सुखानां कारणं समः॥
> रोगस्तु दोषवैषम्यं दोषसाम्यमरोगता।
> वायुः पित्तं कफश्चोक्तः शारीरो दोषसंग्रहः॥

मानसः पुनरुद्दिष्टो रजश्च तम एव च॥
प्रशाम्यत्यौषधैः पूर्वो दैवयुक्तिव्यपाश्रयैः।
मानसो ज्ञानविज्ञानधैर्यस्मृतिसमाधिभिः॥

(च. सू. 1.27 से 29)

इस तरह आर्ष दर्शन अपनी व्यावहारिकी (applied) में जीवन-दर्शन का वह पर्याय है, जो मन, शरीर और समाज, हर की रोगमुक्ति का सार्वकालिक-सार्वभौमिक निदान देता है। आर्ष दर्शन का द्रष्टा-पुरुष अपने-आपमें परमार्थरूप, परमार्थ का द्रष्टा-ज्ञाता और व्यावहारिक रूप से पुरुष का चिकित्सक भी है।

सांख्य दर्शन अपने पुरुष 'ज्ञ' को चेतन मानते हुए उसे निष्क्रिय, निर्गुण और निर्लिप्त मानता है। वेदान्त का ब्रह्म भी इच्छारहित और क्रियाहीन है। उसके दृश्य-कार्य उसकी लीला हैं। वैश्विक स्तर पर भी हर दर्शन लोकेतरीय रहस्यमयी शक्ति को मानते हुए उसे सृष्टि से अलग रहने वाला एक विशिष्ट स्रष्टा सिद्ध करता है। परन्तु आर्ष दर्शन अपने परम तत्त्व को जहाँ प्रलयकालिक **'आनीदवातं स्वधया तदेकं'** को कार्य-प्रतिबन्धित रूप में देखता है, वहाँ उसे उसके अपने ही रूपान्तरणों और समन्वयनों में कार्यशील होता हुआ भी देखता है। वह कारक के रूप में कार्य तो करता है, परन्तु उसमें लिप्त नहीं होता; क्योंकि कारित्वरूप से वह कार्यरूप में रहता हुआ भी क्रियारूप से वहाँ निष्काम भाव ही रहता है। वह निर्गुण है; क्योंकि वह गुणों का कारण है, स्वयं गुण नहीं है। संक्षेपतः वह गीता का श्रीकृष्णरूप है। वह साक्षात् है और दूर भी है। परन्तु वह सृष्टि के हर कण में है। वह अद्वैत है; क्योंकि उससे ही हर कोई है—

इन्द्रं मित्रं बरुणमग्निमाहुरथो दिव्यः स सुपर्णो गरुत्मान्।
एकं सद् विप्रा बहुधा वदन्त्यग्निं यमं मातरिश्वानमाहुः॥

ऋग्वेदीय मन्त्रोक्ति है—

हंसः शुचिषद्वसुरन्तरिक्षसद्धोता वेदिषदतिथि दुरोणसत्।
नृषद् वरसद् ऋतसद् व्योमसदब्जा गोजा ऋतजा अद्रिजा ऋतम्॥

(ऋ. 4.40.5)

नैरुक्तिक भाष्य के अनुसार मन्त्रार्थ है—सर्वत्र गतिमान् दीप्त द्युलोक में विराजमान् अर्थात् आदित्य, सब चराचर को सुवासित करने वाला वायु मध्य स्थान में रहने वाला है। अर्थात् वही हंस मध्य स्थान में वायुरूप से विराजमान है। और, वही होता (देवों को बुलाने वाला) वेदी में विराजमान अर्थात् गार्हपत्यरूप से अग्नि है। वह अतिथि की तरह पूज्य है। वही घरों में (दुरोणसत्) पाकादि साधन बना हुआ है; मनुष्यों में (नृषत्) चेतनरूप से विद्यमान है। वही आदित्य श्रेष्ठों में (वरसत्) या श्रेष्ठ घरों में रहने वाला है। वही ऋत में

(ऋतसत् या सत्य) निवास करता है। वही वायुरूप से (व्योमसत्) व्यापक है। वही जलों में उत्पन्न (अब्जाः), रश्मियों में उत्पन्न (गोजाः), सत्यजात (ऋतजाः) और वही उदयाचल में दिखता है। वही अबाध्यरूप से सब का अधिष्ठाता ब्रह्म-तत्त्व है। (निरुक्त अ. 14)

श्वेताश्वतरोपनिषद् की मन्त्रोक्ति है—

यस्मात् परं नापरमस्ति किंचिद् यस्मान्नाणीयो न ज्यायोऽस्ति कश्चित्।
वृक्ष इव स्तब्धो दिवि तिष्ठत्येकस्तेनेदं पूर्णं पुरुषेण सर्वम्॥

(3.9)

अर्थात् जिससे श्रेष्ठ दूसरा कुछ भी नहीं है; जिससे बढ़कर कोई भी न तो अधिक सूक्ष्म और न महत् ही है; जो अकेला ही वृक्ष की भाँति निश्चल भाव से प्रकाशमय आकाश में स्थित है; उस परम पुरुष से यह सम्पूर्ण जगत् परिपूर्ण है।

आगे कहा है—

अपाणिपादो जवनो ग्रहीता पश्यत्यचक्षुः स शृणोत्यकर्णः।
सं वेत्ति वेद्यं न च तस्यास्ति वेत्ता तमाहुरग्र्यम पुरुषं महान्तम्॥

(3.19)

अर्थात् वह हाथ-पैरों से रहित होकर भी समस्त वस्तुओं को ग्रहण करने वाला तथा वेगपूर्वक सर्वत्र गमन करने वाला है। आँखों के बिना ही वह सब कुछ देखता है; कानों के बिना ही सब कुछ सुनता है। वह जो कुछ भी जानने में आने वाली वस्तुएँ हैं, उन सबको जानता है, परन्तु उसे जानने वाला कोई नहीं। वह ही महान् आदि पुरुष हैं।

'पुरुष' शब्द की व्युत्पत्ति के सन्दर्भ से निरुक्त की उक्ति है—

पुरुषः पुरिषादः, पुरिशयः, पूरयतेः वा।
पूरयत्यन्तरित्यन्तर-पुरुषमभिप्रेत्य।

(अ. 2)

अर्थात् 'पुरुष = पुर (शरीर या बुद्धि) में बैठने वाला, पुर में शयन करने वाला, या पुरय (पूर्ण करने वाला) से बना है। 'पूरयति अन्तः इति' अर्थात्, जो भीतर को भर देता है।

आचार्य शङ्कर 'ब्रह्म' शब्द को 'बृहति' (बृह् = उगना, बढ़ना, उठाना; बृह + अति) से व्युत्पन्न मानते हैं। वे इससे शाश्वत और विशुद्ध का अर्थ लेते हैं।

ऋग्वेद हर वृद्धिशील पारमार्थिक ओज या बल-तत्त्व को 'ब्रह्म' कहता है। इस रूप में वहाँ ज्ञान, वाणी, मंत्र, भक्ति, प्रार्थना आदि भी ब्रह्म रूप ही स्वीकार्य हुए हैं। ये सब जीवन के लिये वृद्धिशील बलदायी तत्त्व हैं। ऋग्वेद का एक सूक्त (10.125) वागाम्भृणी

देवता के नाम है। इसमें प्रायः हर कार्यकारी शक्ति को ब्रह्मरूप या ब्रह्मस्रोत से उत्पन्न माना गया है। इस सूक्त में विश्व की प्रमुख प्राकृतिक शक्तियों यथा—एकादश रूद्र, अष्ट बसु, द्वादश आदित्य, विश्वे देवा, मित्रावरुण, इन्द्राग्नि, अश्विद्वय, सोम, त्वष्टा, पूषा, भग, धन, राज्य, बल, मेधा आदि को ब्रह्म के रूप में अथवा उससे प्राप्य के रूप में देखा गया है। यथा—मैं वाग्देवी रुद्रगण और बसुगण के साथ घूमती हूँ। मैं आदित्यगण तथा अन्य देवताओं के साथ निवास करती हूँ। मैं मित्रावरुण को धारण करने वाली और इन्द्र, अग्नि, अश्विद्वय का आश्रय करने वाली हूँ। सोम को धारण करने वाली मैं हूँ। त्वष्टा, पूषा और भग भी मेरे ही द्वारा धृत हैं। मैं राज्यों की अधिष्ठात्री और धन प्रदात्री हूँ। मैं प्राणियों में वास करती हूँ। (ऋ. 10.125. 1,2,3)

'विश्वकर्मा' जहाँ ज्ञानकर्म के रक्षक हैं (ऋ. 10.81.7), वहाँ 'वृहस्पति' ज्ञानबल की अधिष्ठात्री देव-शक्ति हैं। (ऋ. 10.71) यथा— अपने यज्ञ (ज्ञानमय कर्म) की रक्षा के लिये आज हम विश्वकर्मा को आहूत करते हैं। वे हमारे सब यज्ञों में उपस्थित होकर श्रेष्ठ कर्मवाले हमारी रक्षा में सावधान रहते हैं। (ऋ. 10.81.7)

देवता ज्ञानके सन्दर्भ में ऋग्वेद (ऋ. 10.71) की कुछ मन्त्रोक्तियाँ हैं—'जैसे सत्तू को सूप से शुद्ध करते हैं, वैसे ही मेधावी जन अपने बुद्धिबल से शोधित भाषा को प्रयुक्त करते हैं। उस समय ज्ञानीजन अपने प्राकट्य को जानने वाले होते हैं। इनकी वाणी में कल्याणकारिणी लक्ष्मी का निवास रहता है।' (मं-2)। 'कोई व्यक्ति समझ देख और सुनकर भी भाषा को समझने, देखने या सुनने का यत्न नहीं करते। परन्तु किसी व्यक्ति पर वाग्देवी सरस्वती की अत्यन्त कृपा रहती है। (मं-4)

स्पष्ट है कि 'ब्रह्म' मात्र ज्ञान-धर्मा नहीं वरन् कर्म-धर्मा भी है। 'ज्ञान' मन के ज्ञान धर्मारूप को और 'कर्म' मन के कर्म-धर्मारूप को प्रकाशित करता है और अपने इन दोनों रूपों की समन्विति में मन अपने को क्रियापुरुषरूप कारक सिद्ध करता है। इसे ही आर्ष दर्शन मनोद्रष्टा और मनोमानव रूप में देखता या परिभाषित करता है। यह मनोमानव ही दिव्य-द्रष्टा के रूप में क्रिया का द्रष्टा है, ऋषि है।

जैसाकि अन्यत्र भी कह चुकी हूँ आर्षेतर दर्शनों की कठिनाई यह है कि वे न तो क्रिया के बिना किसी भी कर्म को सिद्ध न होने पर ध्यान देते हैं, और न ही कारकरूपों के कारकत्व को ध्यान में रखते हैं। कारक वस्तुतः अपने कारकत्व के अनुरूप अपना चरित्र निर्वाह करता है।

बचपन की बात है। 'कारक' अध्याय की पढ़ाई में पूछा गया था—'एक ऐसा वाक्य बनाओ, जिसमें सब विभक्तियों का प्रयोग हो।' हमने कोशिश की। बताया गया—हे भाई! दशरथ के बेटे राम ने अपनी पत्नी सीता के लिये हनुमान के सहयोग से लङ्का में जाकर रावण को बाण से मारा।

आज सोचती हूँ तो देखती हूँ क्रिया के रूप में वाक्य में मात्र 'मारना' शब्द ही, और वह भी मात्र एक जगह व्यवहृत है; मगर कारक तो यहाँ आठ रूपों में उपस्थित हैं और वे सब इस एक क्रिया 'मारना' से ही सम्बद्ध हैं। इस तरह 'मारना' जैसी एक क्रिया को करने के लिये एक से आठ कारकों तक को एकत्रित होना पड़ता है और वे कारक अपनी विभक्ति के द्वारा क्रिया के क्रियात्व से जुड़कर उसके ही कारित्व की पहचान बनते हैं। फिर आगे संस्कृत में पढ़ने को मिला **'क्रियाजनकं कारकम्'** अर्थात् 'क्रिया का जो जनक हो, उसे कारक कहते हैं।' इसके साथ यह भी पढ़ने के मिला—**'क्रियान्वयि कारकम्'**; अर्थात् क्रिया के अन्वय से जिसका अन्वय हो जाता हो वह कारक है। हमने अन्यत्र कारकत्व या कारित्व को कारक के व्यक्तित्व या शक्ति के रूप में देखते हुए क्रिया का ही रूप समझा है। इस तरह प्रलयकालीन प्रतिबन्धित क्रियाशक्ति सृष्टिकालीन स्थिति में अपने को कार्यकारी अवयवों अर्थात् क्रियात्व एवं कारित्व रूपों से रूपान्तरित एवं परस्पर समन्वित होते हुए कारक या कार्य-विस्तारक रूप धारण करती है। कारकत्व वस्तुतः क्रिया के क्रियात्व शक्ति को कार्यकारी-रूप देने का साधन है। 'कारक' क्रियात्व और कारित्व की समन्विति है। दूसरे शब्दों में 'क्रिया' का कार्यकारी रूप ही कारक है; और 'कारक' वस्तुतः क्रिया का ही व्यापारिक या व्यावहारिक रूप है। द्रव्य (Matter) और शक्ति (Energy) में अन्तर मानने वालों के लिये यह मानना आज भी कठिन है कि कारक अर्थात् द्रव्यपरक शक्ति वस्तुतः शक्ति का ही रूपान्तरित रूप है।

आज सोचती हूँ तो लगता है—धन्य हो अल्बर्ट आइन्स्टाइन का जिन्होंने आर्ष दर्शन की शक्तिरूप से विकसित ब्रह्माण्ड की सार्वत्रिक शक्तिरूपता की अवधारणा को सत्य सिद्ध किया। वस्तु का द्रव्यात्मक रूप भी शक्तिगत ही होता है। द्रव्य शक्ति का संचय है (Matter is storage of energy) और शक्ति स्वयं द्रव्यात्मक कण (energy is tiny matter)। का उद्घोष अपने-आपमें शक्ति की रूपान्तरण-क्षमता का उद्घोष कर जाता है।

उपर्युक्त स्थिति मुझे आर्ष दर्शन के समन्वयवादी रूप का दर्शन करा जाती है और मैं उसके ब्रह्म को और उसके द्वारा व्याख्यायित सृष्टि के हर रूप को शक्तिगत कार्य के रूप में देखने लगती हूँ। इस रूप में 'क्रिया' और 'कारक' का समन्वय ही कार्यकारी कार्यरत ब्रह्माण्डीय सृष्टि का कारण सिद्ध होता है। इस तरह न तो क्रिया कारक से अधिक महत्वपूर्ण है और न ही कारक क्रिया से अधिक महत्वपूर्ण।

आदि कारक अपने प्राथमिक रूप में स्वयम्भू है और वह शक्ति-संचालित शक्ति का ही यथार्थ रूप है। यथार्थतः शक्ति का संचालन शक्ति से ही होता या हो सकता है। 'जड़ता' स्थावर का अर्थ भले देती हो, शक्तिहीनता का अर्थ नहीं देती। आर्ष दर्शन, इस तरह, क्रिया-कारक समन्वय को प्रश्रय देता है, किसी एक को ही नहीं। आर्षेतर दर्शन में शक्ति और पदार्थ की पारस्परिक रूपान्तरण क्षमता पर विश्वास नहीं किया गया है। फलतः वे सत्-असत् को क्रमशः द्रव्यात्मकता और क्रियात्मकता की पहचान न देकर उन्हें सत्य (existent) और असत्य (Nonexistent) की पहचान दे बैठे हैं। छान्दोग्योपनिषद् ने कहा—

कुतस्तु खलु सोम्यैवंस्यादिति होवाच कथमसतः सज्जायेतेति।
सत्त्वेव सोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम।।

(6.2.2)

किन्तु हे सोम्य! ऐसे कैसे हो सकता है, भला असत् से सत् की उत्पत्ति कैसे हो सकती है? अतः हे सोम्य! आरम्भ में एक मात्र अद्वितीय सत् ही था।

पदार्थगत् और शक्तिगत वस्तुओं में प्रत्यक्ष सम्बन्ध न दिखने से आर्षेतर विचारक दिग्भ्रमित हैं। 'शक्ति' की अव्यक्तता और पदार्थ की व्यक्तता विचारक को क्रमशः अनस्तित्व और अस्तित्व के विचारण की ओर ले जाता है। उनकी दृष्टि में क्रिया का कोई महत्त्व नहीं। क्रिया को वे कारक से अभेदित मानते हैं। वहाँ क्रिया कारकरूप कर्ता की माया बन जाती है। इतना ही नहीं, क्रिया और कर्म, दोनों को ही कार्य का पर्याय बना दिया जाता है। फलतः कर्मफल अर्थात् कार्य का श्रेय मात्र कर्ता के अधीन होकर नियति का रूप ले लेता है। फिर तो, नियति भी जन्म से जुड़कर व्यक्ति को पुनर्जन्मों की चौरासी हजार योनियों में घुमाने से नहीं थकती। मुक्ति का कोई उपाय न देखकर व्यक्ति कर्म के सुधार का उपाय ढूँढ़ता हुआ कर्मकाण्ड में उलझकर रह जाता है। परिस्थिति दुः से दुस्तर होती चली जाती है। समन्वित आनन्दमय जीवनयापन (द्वन्द्वं वै वीर्यम्) का अन्त वैराग्य, संन्यास और मृत्यु या फिर अन्तर्कलहरूप में होता है। सौ वर्ष की आयु का आशीर्वाद अभिशाप बन जाता है। जीवन अपूर्वविधि ही चलती चली जाती है। भारतवर्ष में अंग्रेजी हुकूमत नहीं आती तो क्या शूद्रों का जीवन शिक्षा के पथ पर चल पाता? आर्ष दर्शन का प्रकाश एक स्वप्न ही रह जाता। 'ढ़ोल, गँवार, शूद्र, पशु, नारी ये सब ताड़न के अधिकारी' की स्थिति आज भी बनी की बनी ही रहती। दर्शन धर्म के पथ पर और धर्म आचार के पथ पर चलते ही चले जाते।

बौद्ध दर्शन के अन्त की कहानी उसके जन्मस्थान में ही लिखी जानी एक अनहोनी नहीं थी। नियमविधि कर्म का संचालन कर्मफल को नियति के हाथों से छीने जाने के समतुल्य था। 'अर्थ-क्रिया-कारित्व' का ज्ञानदान कार्य-कारण की विज्ञानपरक व्याख्या को प्रसिद्धि देता स्वयं नियति को ही नियति के चक्र में फँसा देता। कर्मकाण्ड का खर्चीला यज्ञ व्यापार बन्द हो जाता। गीता का पाठ गीता के समत्व भाग को प्रकाशित कर जाता। पुरुष का पुरुषत्व सोया हुआ न रहकर जाग उठता। पुरुषार्थ चतुष्टय (धर्म, अर्थ, काम, मोक्ष) का अन्त मृत्युरूप मोक्ष के लिये नहीं रह जाता और धर्म भी धन के अधीन नहीं चला जाता।

आज लगा स्वतन्त्रता की कामना रखने वाले क्रान्तिकारी आखिर क्यों गीता का आधार लेते थे? क्यों गीता की प्रति क्रान्तिकारियों के पास पायी जाती थी? क्यों महात्मा गाँधी ने वर्ण-व्यवस्था को स्वीकार किया था। सच तो यह है कि एक गीता और गीता के श्रीकृष्णरूप परम पुरुष को अगर जान लिया जाय तो फिर वैश्विक दर्शन का अभ्युदयगामी और निःश्रेयसरूप स्वतः प्राप्त हो जायेगा।

निश्चिततः गीता के श्रीकृष्ण का विराट्‌रूप हमें ऋग्वेदीय पुरुष-सूक्त के विराट्-पुरुष की याद दिला जाता है। उस विराट् पुरुष को शक्ति स्वरूप देखता आर्ष दर्शन निश्चय ही सर्व-समन्वित सृष्टि को अभ्युदय और निःश्रेयस की प्राप्ति की ओर बढ़ता देख रहा होता है। शक्ति, जो अविनश्य और रूपान्तरणीय है, अपने मौलिकरूप में अद्वैत ही हो सकता है; क्योंकि वही एक अपनी व्यावहारिक विस्तृति में अपने को अनन्तरूपता दे सकने में समर्थ हो सकती है। जिस शक्ति का एक परमाणु मात्र वैयक्तिक जीवन के मानदण्ड पर अजस्र शक्ति दे सकती है, वहाँ उसकी अनन्तता से कितनी शक्ति का उत्सर्जन हो सकेगा उसका अन्दाजा तो बढ़ते फैलते ब्रह्माण्ड को देखकर ही लगाया जा सकता है।

शक्ति की विराट्ता उसकी अव्यक्तता में निहित होती है। अव्यक्त अनन्त की अभिव्यक्ति अनेक की अनन्तता में होती है। अभिव्यक्त अनेकरूपता वस्तुतः ससीम-असीम (finite-infinite) की समन्विति होती है। चतुर्पादीय ब्रह्म उसी ससीम-असीम का निरूपक है। अनन्त-असीम की निर्गुणता ससीम-असीम की सगुणता और उसकी क्रियाशीलता (action) के रूप में अभिव्यक्त होती है।

निराकार निर्गुण निरपेक्ष कार्यकारिता को शक्त्यात्मक शक्तिरूप से अपने में समेटे होता है। शक्ति अपने शक्तित्व का प्रदर्शन क्रियाशक्ति के रूप में नहीं कर पाती। उसके लिये शक्ति अपने को ही शक्तिगत शंक्तरूप में रूपान्तरित करती है। अपने इन्हीं शक्ति और शक्त रूपों की समन्विति में 'शक्ति' के कार्यविस्तारकरूप स्वयम्भू का विकसित होता है।

इस तरह सृष्टि शक्ति का ही विस्तार सिद्ध होती है और सृष्टि के सब अवयव शक्तिरूप सिद्ध होते हैं। आर्ष दर्शन में 'नाम' और 'रूप' इस रूप में ही परिभाषित हैं।

सृष्टि की सरूपता में शक्ति की अरूपता भी निहित होती है। शक्ति की सरूपता स्वयं की अरूपता (अव्यक्तता) के बिना कार्यकारी नहीं हो सकती। इस तरह कार्यकारी शक्ति वस्तुतः सरूपता और अरूपता की समन्विति है। जो द्रष्टा 'शक्ति' को नहीं देख पाता वह भला शक्ति के दर्शन को कैसे अभिव्यक्त कर सकता है? **'द्रष्टा पश्यति हि क्रियाः'** क्रिया अर्थात् 'क्रिया-कारित्व' का द्रष्टा ही कार्यकारी क्रिया का 'अर्थ' या दर्शन प्राप्त कर सकता है। ऋग्वेद की यह मन्त्रोक्ति—**'ऋचो अक्षरे परमे व्योमन'** (ऋ. 1.164.39) इस कथन को ही सम्पुष्ट करती है।

'कार्य' वस्तुतः क्रिया-शक्ति की अभिव्यक्ति है। कारक उस अभिव्यक्ति का साधन है। उपनिषद् ने लोकरूप व्याहृतियों की व्याख्या इसी तरह की है। फिर, तैत्तिरीयोपनिषद् (2.7) ने **'असद्वा इदमग्र आसीत्। ततो वै सदजायत। तदात्मानं स्वयमकुरुत। तस्मात्तत्सुकृतमुच्यत इति।'** कहकर वस्तुतः शक्ति + शक्त = शक्तिमान् के रूप में उपर्युक्त स्थिति को ही व्याख्यायित किया है।

आर्ष दर्शन का 'मन्' वस्तुतः द्रष्टृ और कर्तृ दोनों शक्तिरूपों का निरूपण करते हुए उनकी समन्विति में मनोरूप लेता है। मन सृष्टि की चैतनिक शक्ति का निरूपण करता है। वह जड़ात्मक भौतिकी शक्ति और चेतनात्मक जैविकीय शक्ति के समन्वयन का कारण बनता है। इसकी व्याख्या हमें आर्ष दर्शन के पञ्चभूत और उनकी तन्मात्रारूप तात्त्विक शक्ति की अवधारणा में मिलता है। 'भूत' शरीर के विकास का और तन्मात्रएँ मन के विकास का कारण मानी गयी हैं; और, दोनों के समन्वय को वैयक्तिक कार्यकारी चैतनिक शरीर के विकास का कारण कहा गया है।

आर्ष दर्शन वैश्विक शक्ति से वैयक्तिक सृष्टि और वैयक्तिक व्याख्या से वैश्विक व्याख्या प्रस्तुत करता है। यही कारण है कि उसका विश्व-पुरुषरूप व्यक्ति पुरुष से अलग नहीं। 'मानव' वैयक्तिक रूप में 'व्यक्ति' और वैश्विक रूप में 'ब्रह्म' है। स्पष्ट है कि आर्ष दर्शन वैयक्तिक सृष्टि की व्यावहारिकता में ही वैश्विक सामाञ्जस्य को खोजता तथा वैश्विक सामञ्जस्य में परमार्थ को देखता है। फिर परमार्थ में वैयक्तिक स्वार्थ की पूर्ति को देखता हुआ आर्ष दर्शन व्यक्ति को मात्र ऐन्द्रियक समष्टि के रूप में नहीं देखता, उसे विश्वरूप देखता है। इन्द्रियों को मनःअधीन करते, उस मन को 'मति' अर्थात् विवेचक शक्ति (महत्) के अधीन कर देता है। महत् (बुद्धि, मति) की निर्मिति वस्तुतः पञ्चभूत की तन्मात्राओं की समन्विति से निरूपित होती है।

इस तरह आर्ष दर्शन में प्राणिमात्र को 'भूत' कहा गया है। 'प्राणी' वस्तुतः पञ्च महाभूत और उनकी तन्मात्राओं की समन्विति है। और, पञ्च महाभूत स्वयं ही क्रियाशक्ति रूप क्रिया-कारित्व की समन्विति है। यहाँ पञ्च महाभूत कारित्व का और उनकी तन्मात्राएँ क्रियाशक्ति को निरूपित करती है।

स्पष्ट है कि क्रिया-कारित्व वस्तुतः उस प्रलयकालीन प्रतिबन्धित शक्ति के कार्यकारी होने का प्रथम प्रयास और उनका समन्वय प्रथम कार्यरूप शक्ति अर्थात् कार्य विस्तारक शक्ति के अर्थ स्वयम्भू के अवतरण का कारण है। यह स्वयम्भूरूप आदिकार्यशक्ति ही ब्रह्म या ब्रह्मा है, जिन्हें वास्तविक ब्रह्माण्ड के विस्तार का आदिकारण कहा गया है। आर्ष दर्शन में ब्रह्माण्ड के हर कार्यकारी कण को ब्रह्म कहा गया है। यह 'ब्रह्म का अपना ही तुरीयरूप है।'

यहाँ यह स्पष्ट होता है कि 'ब्राह्मण' वस्तुतः वर्ण नहीं, और न ही वह जाति है। वह ब्रह्म का कर्मविशेष है। गीता की समत्व शिक्षा का आधार इससे अलग क्या हो सकता है कि सम्पूर्ण सृष्टि एक ही शक्ति का कर्म-विस्तार है। पुरुष सूक्त की मन्त्रोक्ति, 'ब्राह्मणोऽस्य मुखमासीत्', 'ब्राह्मण' को कर्मणा ब्रह्म का शिरोरूप अर्थात् द्रष्टा-ज्ञाता और अधिवक्ता कहा है। 'क्षत्रिय' को कर्मणा शरीर का मध्य भाग (शिर के नीचे नाभि तक) के रूप में रक्षार्थक कहा है। इसी तरह वैश्य को कर्मणा नाभि से जङ्घा तक के कर्म अर्थात् स्थिति बनाये रखने के कर्म से निरूपित किया है। तुरीय प्रतिष्ठास्थान 'पाद' कर्मणा वस्तुतः कार्यवाहक है,

भारवाहक नहीं, जैसा कि आर्षेतर विचारकों ने उसे बना दिया है। 'शिर' 'शरीर मध्य' और 'ऊरु' अपने कार्यों को आकाश में ही विस्तार देते रह जाते अगर वे 'पाद' के समन्वय में नहीं होते। समन्वयकों की वह अधिष्ठात्रि शक्ति है।

कार्यकारी शरीर 'मन' और इन्द्रियों की समन्विति है। शरीर वस्तुतः ऐन्द्रियक समष्टि है। मन उसका नियन्त्रक। इस तरह ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य, शूद्ररूप कर्म वस्तुतः मन के अधीन या मन के नियन्त्रण में हैं। 'मन' शाश्वत है। वह वृद्ध नहीं होता, न ही वह विघटित होता है। 'शरीर' वृद्ध होता है और विघटित होता है। कारित्वरूप 'शरीर' वस्तुतः क्रिया की कार्यकारिता का साधन है।

शक्ति की वृद्धि और जीर्णता में चिर शक्तिशाली मन का स्थान विशिष्ट होता है। इस तरह व्यक्ति वस्तुतः शरीर, मन और आत्मा की समन्विति में व्याख्यायित होता है। 'मन' को क्रियापुरुष के रूप में देखता आर्ष दर्शन उसकी उसकी द्रष्टृ और कर्तृ की समन्विति शक्ति से प्रभावित है। मन को कर्तृ और द्रष्टृ की समन्विति मानता आर्ष दर्शन 'सार्व' (सर्वकल्याण) की अवधारणा में 'स्व' से 'परब्रह्म' तक की सत्ता को देख सकने में समर्थ हो सका था।

'आर्ष दर्शन' वस्तुतः शक्ति के जीवनगत विकास अर्थात् उत्पत्ति, स्थिति और विनाश के सूक्ष्मतम कारणों का प्रत्यक्षकृत अध्ययन के रूप में परिभाषित होता है। जीवन से सम्बद्ध होने के कारण 'प्रत्यक्षण' उसका मूलाधार है। स्थिति के अध्ययन के लिये 'व्यावहारिकता' और 'सर्वकल्याण' के लिये सार्वभौमता उसके दर्शन का मूल आधार है। शक्ति का परमरूप उसके दर्शन को पारमार्थिक दृष्टि देता है। आर्ष दर्शन का विकास सृष्टि की निष्पक्ष पारमार्थिक क्रिया-दृष्टि की देन हैं।

यह ऋषि की क्रिया-दृष्टि ही है, जो पञ्चभूत की तन्मात्रिक शक्ति की सूक्ष्मता को देख सकने में समर्थ थी। आज का 'क्वार्क' (quark) भी उस सूक्ष्मता को प्राप्त नहीं कर पाया है। सृष्टि की परतम सूक्ष्मता को ऋषि मनोशक्तिरूप देखता है; और प्रालयिक एवं सृष्टिगतता को क्रमशः शक्ति की प्रतिबन्धितावस्था और स्रष्टृ अर्थात् कार्यकारी अवस्था के रूप में। प्रतिबन्धित क्रियाशक्ति को 'तत्' (तदेकं) के रूप में देखता ऋषि उस अव्यक्त को 'आनीदवांत स्वधया' की स्थिति में देखता है। सृष्टिकरण की अवस्था में वह 'तदेकं' अपने को क्रियाशील बनाने के लिये अपनी रूपान्तरण और समन्वयन क्षमता का व्यवहार करता है।

ऋषि क्रिया की उपर्युक्त कार्यकारी स्थिति को 'मन' की संज्ञा देता है। 'मन' वस्तुतः किसी न किसी रूप में हर वैश्विक दर्शन का, चेतन शक्तिरूप में पहली अवधारणा है। आत्मा और ब्रह्म का अवधारण आर्ष दर्शन के दार्शनिक दर्शन (चिन्तन) का मौलिक परिणाम है। मन से ही सम्बद्ध 'आत्मा' और 'ब्रह्म' वस्तुतः आर्ष दर्शन जैसे पारमार्थिक दर्शन की ही खोज हो सकते हैं।

परमार्थ अर्थात् पारस्परिक कल्याणकारिता और सहमतित्व, आश्रितता नहीं। आश्रितता दासत्व को जन्म देती है; कल्याणकारिता अभ्युदय को। आश्रितता अन्धभक्ति में जीती है, कल्याण की पूरकता निश्चिति में। माँ के गर्भ में पलता शिशु नारी को मातृत्व की गरिमामय पूर्णता का अनुभव देता है और उसका मातृत्व शिशु को अपने आकाश का आकर्षण-क्षेत्र। शिशु उसके मातृत्व के आकर्षण-क्षेत्र से कभी अलग नहीं हो पाता।

शक्ति अपने रूपान्तरणों और समन्वयनों में ही अपनी अनन्तता का प्रदर्शन करती हुई पारमार्थिकरूप से उपयोगी होती है। वह नित्य और अविनाशी है। उसके रूपान्तरणों में ही जागतिक विनाश और सृष्टि (निर्माण) की अवधारणा जीती है।

चैतनिक शक्ति की क्रियाशीलता अग्नि के स्वरूप में देखने को मिलती है। अग्नि से ब्रह्मरूप 'आत्मा' को निरूपित किया जाता है।

विप्रं विप्रासोऽवते देवं मर्तास ऊतये।
अग्निं गीर्भिर्हवामहे॥

(ऋ. 8.11.6)

हम मेघावी मनुष्य (मर्तासः) मेधावी अग्निदेव को हवियों द्वारा तृप्त होने तथा हमारी रक्षा के लिये स्तुतियों (गीर्भिः) द्वारा बुलाते हैं।

हमने पारस्परिक कल्याणकारिता की बात की है। इस पारस्परिक कल्याणकारिता की जड़ वस्तुतः सयोनिता में छिपी होती है। यहाँ सयोनिता वस्तुतः एक ही स्थान या एक योनि से ही विकसित होने का अर्थ देती है।

अपाङ् प्राङेति स्वधया गृभीतोऽमर्त्यो मर्त्योना सयोनिः।
ता शश्वन्ता विषूचीना वियन्ता न्यन्यं चिक्युर्न नि चिक्युरन्यम्॥

(10 ऋ. 1.164.38)

अमर आत्मा मरणधर्मा भूतात्मक शरीर के साथ सयोनि अर्थात् समान स्थान है। जहाँ-जहाँ शरीर है वहाँ-वहाँ आत्मा भी है। स्वधया अर्थात् अन्नमय शरीर से गृहीत (गृभीतः) यह आत्मा नीचे ऊपर आता जाता है। ये दोनों अविभक्त रूप से सदा साथ रहने वाले हैं, व्यापक हैं, साथ-साथ रहते घूमते हैं। इनमें से भूतात्मा (शरीर) को देखा जाता है आत्मा को नहीं देखा जाता।

फिर, मन्त्रोक्ति है—

अग्निरस्मि जन्मनि जातवेदा घृतं में चक्षुरमृतं म आसन्।
अर्कस्त्रिधात् रजसो विमानोऽजस्त्रो धर्मो हविरस्मि नाम॥

(ऋ. 3.26.7)

अर्थात् मैं अग्नि जन्म से ही मेघावी (जातवेदा) हूँ। अपने रूप को स्वयं प्रकट करता हूँ। प्रकाश मेरा नेत्र है। जिह्वा में अमृत है। मैं विविध प्राणयुक्त एवं अन्तरिक्ष का मापक हूँ। मेरे ताप का भी क्षय नहीं होता। मैं ही साक्षात् हवि हूँ।

आगे कहा है—सुन्दर ज्योति को हृदय से जानने वाले अग्निदेव ने अग्नि, वायु और सूर्यरूप धरकर अपने को समर्थ बनाया। अग्नि ने इन रूपों से प्रकट होकर आकाश पृथ्वी के दर्शन किये थे। मन्त्रोक्ति है—

त्रिभिः पवित्रैरपुपोद्ध्यर्कं हृदा मतिं ज्योतिरनु प्रजानन्।
वर्षिष्ठं रत्नमकृत स्वधाभिरादिद् द्यावापृथिवी पर्य्यपश्यत्।।

(ऋ. 3.26.8)

यहाँ 'त्रिभिः' से जहाँ सायण ने अग्नि, वायु और सूर्य का अर्थ लिया है, वहाँ स्वामी दयानन्द सरस्वती ने शरीर, वाणी और मन का अर्थ लिया है।

उपर्युक्त मन्त्रों के सन्दर्भ से ही निरुक्त के भाष्यकार ने मन्त्रार्थ के रूप में लिखा है—'हे कुशिको! यह संसार दो प्रकार का है—भोक्ता और भोग्यरूप से। संसार में अग्नि भोक्तृरूप से अवस्थित है; क्योंकि वही अन्नाद है। (अन्नमत्तीति अन्नादः, अर्थात् अन्न को खाने वाला, अर्थात् भोक्ता।) उस अग्नि ने अपने आपको तीन रूपों (अग्नि, वायु और आदित्य) में विभेदित कर पृथ्वी, अन्तरिक्ष और द्युस्थान में अधिष्ठित किया। उसने (अग्नि) कहा—मैं ज़ातवेदा हूँ। श्रवण मनन आदि साधनों के बिना स्वभाव से ही मैंने परमतत्त्व का साक्षात्कार कर लिया है। संसार का प्रकाशक तत्त्व मेरा चक्षु है। जो कुछ दिव्य-अदिव्य विषयों के उपभोग का कर्मफल है वह मेरे मुख में है। अब मैं ही जगत् की उत्पत्ति का कारण प्राण हूँ। तीन रूपों में अपने को विभक्त कर वायुरूप से अन्तरिक्ष का अधिष्ठाता हूँ और कभी भी क्षीण न होने वाले प्रकाशक आदित्य के रूप में द्युलोक का अधिष्ठाता भी मैं ही हूँ। संसार में जो कुछ भी हवि (भोग्य अन्न) रूप में प्रसिद्ध है वह भी मैं ही हूँ।

इसके साथ ही भाष्यकार 'अहमस्मि प्रथमजा ऋतस्य...' से सन्दर्भित मंत्रोक्ति के सन्दर्भ से लिखते हैं— मैं ज्ञान के पहले उत्पन्न हुआ है; सब देवताओं से पहले उत्पन्न हुआ हूँ, अमृत का केन्द्र हूँ। जो मुझे देता है वही मुझे रक्षित (आव) करता है। मैं अन्न को और अन्न खाने वाले को खा जाता हूँ। मन्त्रोक्ति—

अहमस्मि प्रथमजा ऋतस्य पूर्वन्देवेभ्यो अमृतस्य नाम।
यो मा ददाति स इदेव मावा अहमन्नमन्नमदन्तमद्मि।।

(निरूक्तम्; मेहनचन्द्र लक्ष्मनदारन पब्लिकेशन)

जैसा कि पहले की अन्यत्र कहा गया है—आर्ष दर्शन के अनुसार 'सृष्टि-प्रलय-सृष्टि' की धारा अनवरत चलती रहती है। सृष्टि की इस क्रमिकता को इस प्रकार देखा गया

है—शब्द आकाश का गुण है। 'स्पर्श' के कारण वायु में दो गुण है—शब्द और स्पर्श। वायु की अपेक्षा 'रूप' से अग्नि तीन गुणों वाला, 'रस' से जल चार गुणों वाला तथा 'गन्ध' से पृथ्वी पाँच गुणों वाली है। मनु स्मृति की उक्ति है—

> आद्याद्यस्य गुणं त्वेषामवाप्नोति परः परः।
> यो यो यावतिथश्चैषां स स तावद्गुणः स्मृतः॥
>
> (1.20)

पृथ्वी से स्थावर-जंगम भूतों की सृष्टि होती है। प्रलयकाल में पृथ्वी पानी में, विद्या महत् में महत् प्रतिमा में और प्रतिमा प्रकृति में लीन हो जाती है।

सांख्य ने इसी प्रतिमा को ज्ञ कहा है और यह ज्ञ ही सांख्य का पुरुष है। कार्यकारी प्रतिमा का प्रकृति में लीन होने का अर्थ है कार्यरूप आदिपुरुष का प्रकृति अर्थात् अव्यक्त में लीन होना। अव्यक्त (प्रकृति) की सुषुप्ति युग-सहस्र-पर्यन्त होती है। यह रात्रि का समय होता है। फिर सृष्टि के प्रारम्भ की प्रक्रिया चलती है।

प्रलयकालीन प्रतिबन्धित शक्ति अव्यक्तरूप से प्रकृतिरूप देखी जा सकती है; फिर, सृष्टि उन्मुख शक्ति जब क्रियात्व और कारित्वरूप में रूपान्तरित और समन्वित होती है तब भी वह शक्त्यात्मक कार्यरूप होती हुई भी अमूर्त ही रहती है। किन्तु कार्यरूप होने से वह कार्य-विस्तारक शक्तिरूप पुरुष या स्वयम्भू का रूप कहा जाता है। शाक्त मतवादी 'पुरुष' के इसी रूप को महालक्ष्मीरूप शक्ति से विकसित मानते हैं। स्वयम्भूरूप कार्यपुरुष को शक्तिमान् कहा जाता है। वह शक्ति + शक्त की समन्विति के रूप में शक्ति रूप रूप नारीत्व और शक्तरूप पुरुषत्व के समन्वयन के आधार पर अर्द्धनारीश्वर कहा जाता है।

समाज में मातृसत्ता और पितृसत्ता का प्रचलन क्रमशः पुरुषशक्ति बाहुल्य और नारी शक्ति बाहुल्य की कहानी कहता है।

मानसिक शक्ति और शारीरिक शक्ति की कहानी को अगर हम अलग रखकर क्रियाशक्ति और कार्यशक्ति पर विचार करें तो हम क्रियाशक्ति को नारीरूप और कार्य-शक्ति को पुरुषरूप में व्याख्यायित पाते हैं। चेतना नारी शक्ति है। इस तरह कार्यपुरुष की चेतना या क्रियाशीलता शक्तिरूपा है। यह क्रियारूप चेतना ही है, जो अपनी कार्यकारिता को अपने ही कार्यकारी सतांशरूप कारकत्व से समन्वित होकर विस्तार देती है। शरीर तो, इस तरह, अलग से क्रिया का कारित्वरूप मात्र सिद्ध होता है। क्रिया की समन्विति में ही शरीर कारकरूप ले पाता है। 'शरीर' पुरुषवत् है, जो क्रिया के कार्यरूप विस्तार का साधन है। सांख्य का पुरुष इस रूप में ही प्रकृति से आबद्ध माना जा सकता है। चेतना के बिना पुरुषचेतन नहीं हो पाता। चेतन पुरुष वस्तुतः चेतना से युक्त शरीर है। इसे ही शक्ति + शक्त = शक्तिमान् के रूप में देखा गया है। देवता अपने आपमें शक्तिशाली नहीं कहे गये

हैं। यहाँ तक कि स्वयं शिव कें लिये भी कहा गया है—'शक्त्या विरहितः शक्तः शिवः कर्त्तुं न किञ्चन'।

यजुर्वेद की इन मन्त्रोक्तियों को ही देखें— अग्ने पत्नीरिहा वह देवानामुशतीरूप। त्वष्टारं सोमपीतये॥ (य.वे.अ. 26 मं. 20)

हे अग्ने! हवि की कामना करने वाली देव-पत्नियों को और त्वष्टा देवता को हमारे इस यज्ञ में सोम-पान करने के लिये बुलाओ। फिर कहा है— हे श्रेष्ठ आह्वानवाली देवांगनाओं! आप हमारे इस यज्ञगृह में अपने आवासगृह के समान आगमन करो और कुशाओं पर विराजमान होकर परस्पर वार्तालाप करती हुई प्रसन्न होओ। हे त्वष्टादेव! आप देवपत्नियों के साथ तृप्ति को प्राप्त करो। मन्त्रोक्ति है—

अमेव नः सुहवा आ हि गन्तननि बर्हिषि सदतना रणिष्टन।
अथा मदस्व जुजुवाणी अन्धसस्त्वष्टर्देवेभिर्जनिभिः सुमद्गण॥

(य.वे. 26.24)

आगे कहा है— देवीस्तिस्त्रस्तिश्रो देवीः पतिमवर्धयत्। अस्पृक्षद्भारती दिवं सरस्वतीडा वसुमती गृहान्वसुवने वसुधेयस्य व्यन्तु यज॥ (य.वे. 28.18)

भारती, सरस्वती और इड़ा ने पालनकर्ता इन्द्र को प्रवृद्ध किया। इनमें भारती स्वर्ग को, रुद्रवती सरस्वती यज्ञ को, और वसुमतीइड़ा घरों को स्पर्श करती हैं। यह तीनों धन प्राप्ति और स्थिति के लिये घृत पान करें। हे होता! तुम भी इसी अभिप्राय से यज्ञ करो।

(यजुर्वेद : सम्पादक पं. श्रीराम शर्मा आचार्य)

इसी तरह ऋग्वेद की मंत्रोक्ति है—

देवानां पत्नीरुशतीरवन्तु नः प्रावन्तु नस्तुजये वाजसातये।
याः पार्थिवासो या अपामपि व्रते ता नो देवीः सुहवाः शर्म्म यच्छत॥
उत ग्ना व्यन्तु देवपत्नीरिन्द्राण्यग्नाय्यश्विनी राट्।
आरोदसी वरुणानी शृणोतु व्यन्तु देवीर्य ऋतुर्जनीनाम्॥

(ऋ 5.46.7 एवं 8)

अर्थात् देवताओं की पत्नियाँ हमारी स्तुतियों की कामना करती हुईं हमारी रक्षा करें। हम उनकी रक्षा द्वारा बलवान् पुत्र और उत्तम अन्न प्राप्त करें। हे देवपत्नियों! तुम सर्वत्र कर्मों में लीन रहो। हम तुम्हें आहूत करते हैं। तुम हमें सुखी बनाओ। देवांगनाएं हवियाँ ग्रहण करें। इन्द्राणी, अग्नानी, दीप्तिमती, अश्विनी, रोदसी, वरुणानी आदि देवियाँ हमारे स्तोत्रों को सुनें। ये देवियाँ हव्य ग्रहण करें। देवियों में पितरों की अधिष्ठात्री देवी हमारे स्तोत्र को सुनें और हवि ग्रहण करें।

इस तरह शक्ति-शक्त अथवा क्रिया-कारित्व की समन्विति से विकसित क्रियापुरुष या कार्यनिर्वाहक शक्ति (क्रियाशक्ति) सम्पूर्ण सृष्टि का आदि कारण है।

क्रियापुरुष के रूप में सूक्ष्म कार्यजगत् का निरूपक स्वयम्भू की विराटता वस्तुतः अनन्तता और उसके अनन्त विस्तार का पर्याय है। इस तरह नासदीय सूक्त (ऋ. 10.129) का 'ततरूप', अव्यक्त 'असत्', अपनी सूक्ष्मता का जहाँ प्रदर्शन करता है, वहाँ ब्रह्माण्ड की अनन्तरूपता से उसी 'तत्' की विराटता और अनन्तता का भी प्रदर्शन हो जाता है। क्रियात्मक 'तत्' या असत् विरूपता या विकारात्मकता (षड्भाव विकारा) का परिचायक नहीं, वरन् अपनी कार्यकारिता में रूपान्तरणीय क्षमता का परिचायक है। शक्ति रूपान्तरणीय होती है, विनश्य नहीं। प्रलयकालीन अवस्था में अविनश्य तत्शक्ति का प्रतिबन्धन उसे अपने कारकत्वरूप में प्रकट नहीं होने देता। प्रलय की अवस्था में क्रिया का कारित्व रूप, स्वयं क्रियात्वरूप में ही रूपान्तरित रहता है। इस तरह स्वयं कार्यकारी स्वयम्भूरूप कार्यपुरुष प्रलयकाल में तत्रूप हो जाता है। दूसरे शब्दों में उस काल 'सत्' की द्रव्यात्मकता शक्त्यात्मक तत् में रूपान्तरित रहती है। विष्णुपुराण का यह श्लोक द्रष्टव्य है—

प्रकृतिर्या मयाख्याता व्यक्ताव्यक्तस्वरूपिणी।
पुरुषश्चाप्युभावेतौ लीयते परमात्मनि।

(हिन्दू धर्म कोश से आहृत)

व्यक्त एवं अव्यक्त प्रकृति और ईश्वर ये दोनों ही निर्गुण एवं प्रतिबन्धित ब्रह्मतत्त्व में विलीन हो जाते हैं। 'तत्' रूप शक्तित्व के लिये निष्क्रियता की अपेक्षा 'प्रतिबन्धित' शब्द ही उचित है; क्योंकि 'कारकत्व' का 'क्रियात्व' में रूपान्तरण अधिक वैज्ञानिक सिद्ध होता है।

कूर्म पुराण के अनुसार प्रलय चार प्रकार का होता है—नित्य, नैमित्तिक, प्राकृत और आत्यंतिक। संसार की वस्तुओं का नित्य क्षय होना 'नित्य' प्रलय है। कल्प के अन्त में तीनों लोकों का क्षय होना नैमित्तिक है। प्रकृति के महदादि-विशेष तक के विलीन हो जाने को 'प्राकृतिक' प्रलय कहते हैं। ज्ञान की पूर्णावस्था प्राप्त कर ब्रह्म में लीन हो जाने को 'आत्यन्तिक प्रलय' कहते हैं। ध्यातव्य है कि न्याय दो प्रकार के प्रलय को मानता है—'खण्ड प्रलय' और 'महाप्रलय'। कल्पान्तिक प्रलय खण्ड प्रलय है। महाप्रलय स्वयं ब्रह्मा के जीवनकाल की समाप्ति पर होता है। सांख्य सृष्टि और प्रलय दोनों को ही प्रकृति का परिणाम मानता है। इनमें से नैमित्तिक और प्राकृतिक महाप्रलय जहाँ ब्रह्माण्डों से सम्बन्धित होते हैं, वहाँ नित्य और आत्यन्तिक प्रलय देहधारियों से सम्बन्धित हैं। योगियों के अनुसार आत्यन्तिक प्रलय ज्ञान के द्वारा ब्रह्म में लीन हो जाना है। नैमित्तिक प्रलय को ब्रह्म प्रलय भी कहा गया है। इस प्रलय में ब्रह्मा, विष्णु के साथ योगनिद्रा में प्रसुप्त हो जाते हैं।

(पौराणिक कोश और हिन्दू धर्मकोश के आधार पर)

ध्यातव्य है कि प्रजापति का एक अहोरात्र दो सहस्र युग का होता है, देवताओं का अहोरात्र उत्तरायण और दक्षिणायन रूप है, पितृगण का अहोरात्र शुक्लपक्ष और कृष्णपक्ष है, तथा मनुष्य का अहोरात्र एक दिन और एक रात्रि है।

स्पष्ट है उपर्युक्त वर्णन में सांख्य का आधार निश्चिततः अधिक वैज्ञानिक है; क्योंकि उसने सृष्टि और प्रलय दोनों को प्रकृति का परिणाम माना है। वेद और तैत्तिरीयोपनिषद् की उक्तियों के आधार पर 'अव्यक्त' और 'असत्' या 'तत्रूप' पर क्रियाशक्तिरूप प्रकृति के सन्दर्भ से विचार किया गया है। 'सत्' का द्रव्यमूलक होना उसे कारित्वरूप सिद्ध करता है और वह क्रिया के क्रियात्व की कार्यविस्तारिता का साधन मात्र सिद्ध होता है। वह क्रिया की कार्यकारिता के अनुरूप स्वयं क्रिया द्वारा ही संचालित होता है। इस तरह सत् भी शक्तिरूप है परन्तु क्रियाशक्ति के कार्यकारीरूप की पूरकता के लिये। इस रूप में वह स्वयं क्रियाशक्ति का रूपान्तरण है। क्रिया के कारकत्वरूप से सत् का कारकरूप निर्धारित होता है। दूसरे शब्दों सत् द्रव्यपरक होने से क्रिया के क्रियात्व की अपेक्षा के अनुसार सत् का कारकत्व निर्धारित होता है। चूँकि 'सत्' 'असत्रूप' अव्यक्त का ही रूपान्तरण होता है सत् का कारकत्व क्रिया के क्रियात्व के अनुकूल होता है। क्रिया का क्रियात्व और कारित्व क्रिया का ही रूपान्तरण होने से वे एक दूसरे के पूरक अर्थात् बन्धुरूप हैं, वे द्वन्द्वात्मक होते हैं, विरोधात्मक नहीं। द्वन्द्व अपनी सामासिकता में प्रधान अवयवों की पूरकता का निदर्शन करता है। इस रूप में द्वन्द्व का अंग्रेजी पर्याय डायलेक्टिक्स (dialecties) है। जिस तरह अहोरात्रि, अर्थात् दिन-रात का समन्वय दिवस का निदर्शक है, उसी तरह क्रिया-कारित्व का समन्वय अर्थ, परिणाम या कार्य का निदर्शक है।

व्यावहारिकता कार्य की होती है, मात्र क्रिया या कारित्वरूप कारण की नहीं। 'कारणरूप' क्रिया अपने दो रूपों (क्रिया-कारित्व) के समन्वय से कार्य या परिणाम को परिणामित करता है। अपेक्षित कर्मफल, वस्तुतः क्रिया और क्रिया के ही कर्मरूप अपेक्षित कारकत्व के समन्वय पर निर्भर करता है। क्रिया का द्रष्टा क्रिया के सब रूपों को देखता जानता है; फलतः उसे किसी प्रकार का संशय नहीं होता। उसके आगे परिणाम या अर्थ या कार्य अर्थात् कर्मफल का ज्ञान स्पष्ट रहता है। वे जो क्रिया की शक्ति को नहीं जानते वे संशयग्रस्त रहते हैं अथवा जानने वालों के समक्ष मूढ़वत बने रह जाते हैं। गीता के अर्जुन की स्थिति मूढ़ता की है। अर्जुन से श्रीकृष्ण पूछते हैं—**कुतस्त्वा कश्मलमिदं विषमे समुपस्थितम्।** (गी. 2.2) इसके साथ ही अर्जुन से कहते हैं—**क्लैब्यं मा स्म गमः।** (2.3) अर्जुन का तर्क सुनकर श्रीकृष्ण कहते हैं—

अशोच्यानन्वशोचस्त्वं प्रज्ञावादांश्च भाषसे।
गतासूनगतासूंश्च नानुशोचन्ति पण्डिताः॥

(गी. 2.11)

अर्थात् तू न शोक करने योग्य के लिये शोक करता है और पण्डितों के जैसे वचन कहता है, किन्तु पण्डितजन ही गतासून और अगतासून अर्थात् जो मर चुके हैं अथवा जो जीवित हैं के लिये नहीं सोचते।

श्रीकृष्णरूप विराट् क्रियापुरुष को दिव्य चक्षु (मनश्चक्षु) से देखने के बाद अर्जुन कहते हैं—

त्वमादिदेवः पुरुषः पुराणस्त्वमस्य विश्वस्य परं निधानम्।
वेत्तासि वेद्यं च परं च धामः त्वया ततं विश्वमनन्तरूप॥

(गी. 11.38)

अर्थात् आप आदिदेव और सनातन पुरुष (पुराण पुरुषः) है आप ही इस जगत् के परम आश्रय और ज्ञाता तथा ज्ञेय भी हैं। आप ही सबके परम धाम हैं। हे अनन्तरूप! आपसे यह सम्पूर्ण जगत् व्याप्त है।

ऋग्वेद की मन्त्रोक्तियाँ है—

ऋचो अक्षरे परमे व्योमन् यस्मिन् देवा अधिविश्वे निदेषुः।
यस्तन्न वेद किमृचा करिष्यति य इत्तद्विदुस्त इमे समासते॥

(ऋ. 1.164.39); और

हृदा तष्टेषु मनसो जवेषु यद् ब्राह्मणाः संयजन्ते सखायः।
अत्राहं त्वं विजहुर्वेद्याभिरोहब्रह्मणो विचरन्त्यु त्वे॥

(ऋ. 10.71.8)

क्रमशः अर्थ है—ऋचायें उच्च स्थान को प्राप्त हैं। सब देवता उन पर आश्रित हैं। जो इस बात को नहीं जानता वह ऋचा से क्या लाभ उठायेगा? जो इसे जानता है, वही प्रसन्न रहता है। इस मन्त्र को अक्षर-ब्रह्म से सम्बद्ध मानकर निरुक्तकार अपने भाष्य में लिखते हैं—जिस सर्वोत्कृष्ट सर्वरक्षक ओम् वाच्य ब्रह्म में सब देव स्थित हैं, जो मनुष्य उस ओम् वाच्य परमेश्वर को नहीं जानता, वह ऋग्वेदादि के अध्ययन से क्या लाभ उठा सकेगा? किन्तु जो उस परम अक्षर को जान लेते हैं वे उसमें ही लीन हो लेते हैं। (तेरहवां अध्याय)

अगली ऋचा का अर्थ है—जब अनेक मेधावी जन संगति में विवेचन के लिये एकत्र होते हैं तब कोई-कोई विज्ञानी पुरुष वेदज्ञरूप में सर्वत्र निशशङ्क विमर्श में लगे होते हैं, और कोई-कोई ज्ञानशून्य मूढ़ बने होते हैं। निरुक्तकार इस मन्त्रोक्ति का अर्थ करते हैं—समान ज्ञान वाले ब्राह्मण (वेदज्ञ) जब हृदय से सूक्ष्म किये गये मनोवेगपूर्वक अर्थात् हृदय एवं

बुद्धि से गम्य वेदार्थ-चिन्तन में एकत्रित होते हैं, तब निश्चय ही उस वेदार्थ-चिन्तन में उस मूर्ख को छोड़ देते हैं, जिसे ऐसे कार्य में रुचि नहीं होती। विद्वान् जिज्ञासु ही विद्या में रुचि रखते हैं और उसका लाभ उठाते हैं।

गीता के अर्जुन 'नारायण' के पूरक 'नर' हैं। नारायण जब देखते हैं कि उनका पूरक तत्त्व उन्हें पहचान नहीं रहा, तब वे उसे हर तरह से समझाकर, उसकी समस्याओं का समाधान कर उसे ज्ञान-कर्म के समन्यव की राह पर लाते हैं। ज्ञान वस्तुतः क्रिया के द्रष्टृत्व में निहित है। 'ऋषयोः मन्त्र द्रष्टारः' और 'द्रष्टा पश्यति हि क्रियाः' के आधार पर ऋषि क्रियापुरुष का द्रष्टा-ज्ञाता सिद्ध होता है।

ऋषि का एक पर्याय है 'मन्तृ', जिसकी व्युत्पत्ति 'मन् + तृच्' रूप में हुई है। 'मन्तृ' शब्द का अर्थ है—ऋषि, मुनि, बुद्धिमान्, मनुष्य, परामर्शदाता। इस तरह 'ऋषि' अपने आप में मनश्चक्षु या मनोद्रष्टा है। फिर जैसा कि पूर्व में भी कहा जा चुका है— 'द्रष्टा पश्यति हि क्रियाः' के अर्थ से ऋषिदृष्टि स्वतः क्रियादृष्टि सिद्ध होती है और जैसा कि हमने अन्यत्र भी देखा है—क्रियादृष्टि ही क्रिया का द्रष्टा होती या हो सकती है।

दूसरी ओर 'पुरि शेते इति पुरिशयं सन्तं पुरुष इत्याचक्षते' के अनुसार शरीररूप दुर्ग में शयन करता यह मन ही वह पारत्पर पुरुष सिद्ध होता है, जिसका रूपान्तरण या विकास खण्ड प्रलय में नहीं वरन् महाप्रलय में ही होता है। यह मनोपुरुष या मनोमानव ही सृष्टि की रचना करता है—'मनः सृष्टिं विकुरुते चोद्यमानं सिसृक्षया' (मनु. 1.75 पूर्वांश) अर्थात् सृष्टि रचने की इच्छा से परमात्मा से प्रेरित मन सृष्टि की रचना करता है।

ऋग्वेदीय नासदीय सूक्त (10.129) की मन्त्रोक्ति है—

कामस्तदग्रे समवर्तताधि मनसो रेतः प्रथमं यदासीत्।
सतो बन्धुमसति निरविन्दन् हृदि प्रतीष्यां कवयो मनीषा॥

(ऋ. 10.129.4)

ध्यातव्य है कि इस सूक्त के ऋषि प्रजापति परमेष्ठी और देवता 'भाववृत्त' हैं। 'भाववृत्त' वस्तुतः अपने-आपसे घिरी क्रियाशक्ति का अर्थ देता है। वृत्त का अर्थ संभूत या संपूरित का अर्थ देता है। इस तरह 'भाववृत्त' वस्तुतः कार्यकारी क्रियाशक्ति का निरूपक है। 'मन' इसी क्रियाशक्ति का उभयरूप है—ज्ञानात्मक एवं कर्मात्मक। यह ज्ञानेन्द्रिय भी है और कर्मेन्द्रिय भी। ज्ञानेन्द्रियों और कर्मेन्द्रियों दोनों रूपों में इसका छठा स्थान है। इन्द्रियों का शासन इस मन के हाथों होने से इस मन को 'इन्द्र' भी कहा जाता है। यह ज्ञानेन्द्रिय और कर्मेन्द्रिय दोनों ही श्रेणी के लिये इन्द्र है। इन्द्र अपने इसी रूप में समन्वित देव-शक्तियों का स्वामी भी है।

भाववृत्तरूप देवता वस्तुतः वह मनोदेव ही है, जिसे प्रजापति परमेष्ठी ही देख पाता है। 'प्रजापति' सृष्टि की अधिष्ठातृ शक्ति है और 'परमेष्ठी' ब्रह्मा का विशेषण है। यह ब्रह्मा,

विष्णु, शिव, गरुड़ और अग्नि की उपाधि है। फिर सन्दर्भित ऋग्वेदीय सूक्त के मन्त्र 'आनीदवातं स्वधया तदेकं तस्माद्धान्यन्न परः किं चनास' (ऋ. 10.129.2 उत्तरार्द्ध) और 'कामस्तदग्रे समवर्ततताधि मनसो रेतः प्रथमं यदासीत्' (वही, मन्त्र 4 पूर्वाद्ध) वस्तुतः स्रष्टृशक्ति और उनकी सिसृक्षा की स्थिति का दृश्य या चित्र प्रस्तुत करते हैं। स्रष्टृशक्ति तत् रूप था; और वह प्रलयकालिक अवस्था में प्रतिबन्धितरूप से ही सही, अपने-आपमें पूर्ण था। प्रतिबन्धित होने से वह कार्यकारी नहीं था, परन्तु कार्यकारी होने की क्षमता उसमें थी; क्योंकि आनीदवातं स्थिति में भी वह अव्यक्त (असत्) अपने स्वभाव (स्वधा) अर्थात् रूपान्तरण क्षमता से अलग नहीं था। 'तत्' की अव्यक्तता शक्ति की प्रतिबन्धितावस्था का परिचायक है और 'स्वधा' या 'स्वभाव' उसके क्रियात्व-कारित्वरूप में रूपान्तरण की क्षमर्ता का निरूपक। शक्ति की क्रियाशीलता वस्तुतः क्रिया और कारित्व की क्रियाशीलता में उद्भासित होती है और उसकी कार्यकारिता इन दोनों की समन्विति में। तत्रूप शक्ति अपनी प्रतिबन्धिता में पूर्णतः क्रियारूप (क्रियात्व शक्तिरूप) होती है; क्योंकि उसका कारकत्व भी क्रियात्वरूप में रूपान्तरित होकर क्रियारूप में आत्मशासित हो चुका होता है। रूपान्तरण शक्ति का स्वभाव है।

आर्ष दर्शन की अवधारणा का 'मन' वस्तुतः कार्यकारी चैतनिक शक्ति का निरूपक है; क्योंकि वह ज्ञान और कर्म अथवा क्रिया और कारित्व अथवा शक्ति और शक्त दोनों की समन्विति है। चेतन-शक्ति ही अपनी प्रतिबन्धितावस्था में तत्रूप है। इस तरह 'मनोरूप' शक्ति वस्तुतः 'तत्' की सिसृक्षावस्था की स्थिति सिद्ध होती है।

इस अवस्था में मन की कामना अर्थात् एषणा कार्यशील होती है। शक्ति अपनी रूपान्तरण क्षमता को प्राप्त होती है। कामना में एषणा (will) का प्राबल्य होता है। वासना (libido) का नहीं। दूसरे शब्दों में कहें तो कहना होगा कि प्रलयकाल में सृष्टि का व्यक्त मानवरूप पूर्णतः अव्यक्त मनोरूप और फिर मात्र क्रियात्व (तत्) रूप में रूपान्तरित हो जाता है; और, सृष्टि वास्तविक न रहकर शक्त्यात्मक हो जाती है। सृष्टिकाल में यही मनोशक्ति अपने स्वभाव के अनुसार सिसृक्षारूप एषणा से क्रियाशील होती है, तथा अपने कार्यकारी कार्यविस्तारकरूप के लिये मनोमानव का रूप धारण करती है। मनोशक्ति बिना मनोमानव बने सृष्टि-विस्तारक नहीं हो सकती। कार्य ही कार्य का विस्तारक होता है, क्रिया तो कार्यविस्तारक का कारणरूप होती है और, इसके लिये उसे स्वयं शक्त्यात्मक कार्यरूप शक्ति या स्वयम्भूरूप शक्तिमान् (शक्ति + शक्त) का रूप धारण करना पड़ता है। 'शक्ति' क्रियात्व से, और 'शक्त' कारकत्व से निरूपित और समन्वित होता हुआ परिणामित 'अर्थ' या 'कार्य' के रूप में व्याख्यायित होता है। महाभारत के 'बालमुकुन्द' और अथर्ववेद के 'उच्छिष्ट' प्रलयकालिक प्रतिबन्धित क्रियाशक्ति या मनोशक्ति के निरूपक हैं।

ऋग्वेदीय उपर्युक्त मन्त्र (4 पूर्वांश) में काम (will) या एषणा को मन की प्रतिबन्धिता के हटने का प्रथम चिह्न माना गया है। आगे पोषण पर मन मनु होता है और तब मानव।

'मनु' मन का विस्तार है और 'मानव' मनु का। 'मन' को अगर हम सृष्टिरचना में सूक्ष्मतम कारण मानें तो मनु सूक्ष्म कारण जगत् और मानव को स्थूल कार्य जगत् के रूप में देखेंगे।

'मन' शब्द की व्युत्पत्ति मन्यतेऽनेन मन् से करण अर्थ में 'असुन्' प्रत्यय लगकर हुई है। निघन्टु ने इसे चित्त का पर्याय कहा है। अमरकोष इसे सप्त मनसः के रूप में देखता हुआ इसके सात पर्याय इस रूप में प्रस्तुत करता है—**'चित्तं तु चेतो हृदयं स्वान्तं हृन्मानसं मनः'**। (अमरकोष 1.4.31) अर्थात् मन के सात नाम हैं— चित्त, चेत, हृदय, स्वान्त, हृद, मानस और मनस। वेदान्तसार इसे (मन को) अन्तःकरण के पर्याय के रूप में देखता है। अन्तःकरण के सन्दर्भ में उसकी उक्ति है—**'मनोबुद्धिरहङ्कारश्चित्तं करणमान्तरम्। संशयो निश्चयो गर्वः स्मरणं विषया अमी'**। अर्थात् मन, बुद्धि (मति), अहंकार और चित्त, ये चार अन्तःकरण हैं। संशयं, निश्चय, गर्व और स्मरण ये चार क्रमशः इनके विषय हैं। (हिन्दू धर्म कोश से आहृत)।

अन्तःकरण आभ्यन्तरिक क्रियाशील अवयवों का निरूपक है। वाह्यकरण के रूप में इन्द्रियाँ क्रियाशील अवयव है। वाह्येन्द्रियों को ज्ञानेन्द्रियों और कर्मेन्द्रियों के रूप में विभेदित किया गया है। ज्ञानेन्द्रियाँ हैं—कान, त्वचा, नेत्र, जीभ और नाक। कर्मेन्द्रियाँ हैं—गुदा, लिङ्ग, हाथ, पैर और वाणी। मनुस्मृति की उक्ति है—

श्रोत्रं त्वक् चक्षुषी जिह्वा नासिका चैव पञ्चमी।
पायुपस्थंहस्तपादं वाक्चैव दशमी स्मृता॥

(मनु. 2.90)

मनुस्मृति ने 'मन' को ग्यारहवीं इन्द्रिय कहा है—

एकादशं मनो ज्ञेयं स्वगुणेनोभयात्मकम्।
यस्मिञ्जिते जितावेतौ भवतः पञ्चकौ गणौ॥

(वही. श्लो. 92)

अर्थात् मन को ग्यारहवें इन्द्रिय के रूप में जानना चाहिये। यह अपने गुण से कर्मेन्द्रिय और ज्ञानेन्द्रिय दोनों का ही नियामक है। इसके जीतने से अन्य दशों इन्द्रियाँ विजित हो जाती हैं। इस रूप में 'मन' को सम्पूर्ण (दश) इन्द्रियों की आत्मा कहा है।

यहाँ आत्मा (अत् + मनिन्) को इन्द्रियों की आत्मा के रूप में देखते हुए आत्मा को द्रष्टा, मापक नियामक और संचालक के रूप में देखा गया है। 'मन' हृदय-स्थानी रूप में ज्ञानेन्द्रिय और कर्मेन्द्रिय दोनों की सन्धि-स्थान पर स्थित सिद्ध होता है। अन्तःकरण के रूप में मन ही आत्मा के रूप में व्याख्यायित होता है। मनु स्मृति की स्पष्टोक्ति है—

इन्द्रियाणां प्रसङ्गेन दोषमृच्छत्यसंशयम्।
संनियम्य तु तान्येव ततः सिद्धिं नियच्छति॥

(मनु. 2.93)

दोष से विमुक्ति के लिये मनुस्मृति कहती है—

वशे कृत्वेन्द्रियग्रामं संयम्य च मनस्तथा।
सर्वान्संसाधयेदर्थानक्षिण्वन्योगतस्तनुम्।।

(वही. श्लो. 100)

अर्थात्, इन्द्रिय-समूह को वश में करके तथा मन को रोककर और उपायों से शरीर को पीड़ा न देकर मनुष्य को सब अर्थों का साधन करना चाहिये।

यहाँ 'दम' के रूप में धर्म की 'दमो धर्मः सनातनः' की परिभाषा मिलती है। फिर, शरीर की रक्षा करते एवं अर्थ का ज्ञान रखते उसकी प्राप्ति का साधन (उपाय) करना चाहिये। जो पाय (प्राप्य) है, उसके लिये उपाय की अपेक्षा नहीं होती है; जो पाय नहीं उसके लिये उपाय की अपेक्षा होती है। लक्ष्य या कार्य का ज्ञान न हो तो साधन का उपयोग नहीं हो पाता। यहाँ 'लक्ष्य' या 'कार्य' अर्थरूप है और कारण साधनरूप है। कार्य का विश्लेषण कर कारण का ज्ञान और कारण को जानकर कार्य की भविष्यवाणी ऋषि दृष्टि का ध्येय होता है। और, यह परतम कारण के ज्ञान के बिना सम्भव नहीं। ऋषि-दृष्टि क्रिया का द्रष्टा होने से सर्वद्रष्टा और परमद्रष्टा सिद्ध होता है।

शरीर पञ्चभूत से और मन इन पञ्चभूत की तन्मात्राओं से संरचित होता है। तन्मात्रा पञ्चभूतों की शक्ति होती है, जिससे स्वयं पञ्चभूत निर्मित या विकसित होते हैं। पञ्चभूत अनित्य और पञ्च तन्मात्राएं नित्य होती हैं। इस तरह मन नित्य और शरीर अनित्य कहा गया है। शरीर में मन, आत्मा या जीवात्मा के रूप में क्रियाशक्ति ही कार्यरत होती है और शरीर कारकत्व के रूप में। दोनों की समन्विति में ही कार्यकारी मानवशरीर अभ्युदय और निःश्रेयस को प्राप्त कर पाता है। शरीर की द्रव्यात्मक शक्ति जब तक विघटित होकर शक्त्यात्मक शक्ति में रूपान्तरित नहीं हो जाती तब तक कार्यकारी शरीर का अस्तित्व बना रहता है। शरीररूप दुर्ग में अवस्थित कार्यकारी मन स्वयं शरीररूप कारकत्व से अपने कार्य लेता रहता है। शरीर इन्द्रियरूप है और उसे अपने वाह्य परिवेश से सन्तुलन बनाये रखने की अनिवार्यता होती है। वाह्य परिवेश से अनुकूलन के लिये अपेक्षित ज्ञान और कार्रवाई का निदेश मन से प्राप्त होता है।

शक्ति का विनाश नहीं होता, रूपान्तरण होता है। मृत्यु या विनाश वस्तुतः शक्ति के कारित्वरूप का क्रियात्वरूप में रूपान्तरण है। ताप का बिजली में रूपान्तरण या बिजली का ताप या प्रकाश या चुम्बकत्व या यान्त्रिकी में रूपान्तरण यह सिद्ध करता है कि शक्ति का रूपान्तरण सृष्टि के विकास का अहम् हिस्सा है। सृष्टि हर पल इसका अनुभव करती है। 'कारित्व' वस्तुतः क्रिया की कार्यकारिता का साधन है। वृक्ष को काटती लोहे की कुल्हाड़ी ने दर्प भरे स्वर में कहा— मैं लोहा तुम्हें काट रहा हूँ। वृक्ष ने दुःखभरे स्वर में उत्तर

दिया—'नहीं, यह तो मेरी ही जाया (उत्पन्न) है जो, तुम्हारा हत्था बनकर तुम्हारे प्रहार को बल दे रही है। तुझ अकेले में इतनी सामर्थ्य कहाँ। सृष्टि वस्तुतः क्रिया के कारित्व रूप का प्रकाशन है। कारक वस्तुतः बेंट लगी कुल्हाड़ी है। क्रिया और कारकत्व का समन्वय ही कारक है। कारक कार्यरूप है और वह अपने में निहित क्रिया के विस्तार का साधन मात्र है। किन्तु क्रिया के कार्यरूप विस्तार में क्रिया और कारित्व (कारकत्व) का समन्वय अनिवार्यतः अपेक्षित है। **'शक्त्या विरहितः शक्तः शिवः कर्त्तुं न किञ्चन॥'**

इस तरह ब्रह्मा की ब्रह्मण्यता वस्तुतः क्रिया-कारित्वरूप शक्ति के समन्वय में निहित है। ब्रह्मा या ब्रह्म इसी समन्विति का कार्य विस्तारकरूप स्वयम्भू या शक्तिमान्रूप पुरुष है। परब्रह्म प्रलयकालिक प्रतिबन्धित क्रियाशक्ति का निरूपक है। वह सृष्टि का उत्पादक नहीं, वरन् अपनी रूपान्तरण क्षमता के कारण सृष्टि के कारण का भी कारण है। हर कार्यकारी अस्तित्व व्याहृतिरूप में तुरीय स्थानी कहा गया है—**'भूर्भुवः सुवरिति वा एतास्तिस्रो व्याहृतयः। तासामु ह स्मैतां चतुथी माहाचमस्यः प्रवेदयते। मह इति। तद्ब्रह्म। स आत्मा। अङ्गान्यन्या देवताः।'**

(तैत्तिरीयोप. 1.5)

ध्यातव्य है कि क्रिया-कारित्व की समन्विति से प्राप्त 'अर्थ' जहाँ कार्यरूप होता है वहाँ वह रूपात्मक भी होता है। इस तरह सृष्टि को नामधेयरूप युक्त कहा गया है। बृहदारण्य उपनिषद् (1.6.1) इसे **'त्रयं वा इदं नाम रूपं कर्म'** के रूप में परिभाषित करती है।

आत्मा ब्रह्मरूप है। बृहदारण्यक उपनिषद् की मन्त्रोक्ति है—**'आत्मैवेदमग्र आसीत्पुरुषविधः सोऽनुवीक्ष्य नान्यदात्मनोऽपश्यत्सोऽहमस्मीवि** (1.4.1 अंश) अर्थात् पहले यह पुरुषाकार आत्मा ही था। उसने आलोचना करने पर (चतुर्दिक देखने पर) अपने से भिन्न और किसी को नहीं देखा। उसने आरम्भ में 'अहमस्मि' (मैं हूँ) ऐसा कहा।

स्पष्ट है आत्मा ने अपने को कार्यरूप (क्रिया-कारित्व की समन्विति) में देखा। उसने अपने कारणरूप क्रियाशक्ति अर्थात् मनोरूप शक्ति (मनिन्) को नहीं देखा। ध्यातव्य है कि कार्य अपने कारणरूप शक्ति को तो नहीं देखता किन्तु अपने कार्यविस्तारक रूप को अवश्य देखता है। फलतः वह अपने को सबका कर्ता-धर्ता-हर्ता समझ बैठता है। अपने कारणरूप को देखने के लिये किसी को भी अपनी क्रिया-दृष्टि को जागृत करना पड़ता है। **'क्रिया पश्यति हि क्रियाः'** क्रिया-दृष्टि की प्राप्ति के लिये दमरूप धर्म (धृ+मन्) को अपनाना पड़ता है। पुरुषविध आत्मा पुरुषरूप ही अङ्गयुक्त माना गया है। शक्त्यात्मक होने से वह विराट्रूप होता है।

इस शक्त्यात्मक विराट् पुरुष का वर्णन हमें ऋग्वेदीय पुरुष-सूक्त (ऋ. 10.90) में सहस्रशीर्षा, सहस्राक्ष और सहस्रपात् के रूप में वर्णित मिलता है।

बृहदारण्यक उपनिषद् (1.4.1) के भाष्यकार ने 'पुरुष' की व्याख्या **'पूर्वमौषदिति पुरुषः'** अर्थात् पूर्व में ओषण किया, इसलिये 'पुरुष' कहलाया' कहकर की है। 'ओषण'

शब्द की व्युत्पत्ति 'उष्+ल्युट्' के रूप में हुई है। 'उष्' का अर्थ है—जलाना, उपभोग करना, मार डालना आदि। ओषण का अर्थ है तीक्ष्णता, तिक्तता। भाष्यकार ने ओषण से दग्ध करने का अर्थ लिया है। शक्ति की रूपान्तरता के सन्दर्भ में हम 'ओषण' से शक्ति के कार्यात्मक विकास के लिये अपेक्षित प्रतिबन्धितावस्था के निवृत होने का अर्थ ले सकते हैं; कारित्वरूप में रूपान्तरित होकर ही प्रतिबन्धित शक्ति प्रतिबन्धन से मुक्त हो सकता है।

शक्ति के इस पारमार्थिक कार्यकारी रूप को शिवःरूप कहा गया है। 'शिव' शुभ या कल्याणकारिता का निरूपक है। स्वयं क्रिया के क्रियात्व और कारित्व की समन्विति से शक्त्यात्मक रूपगत होने से वह स्वयम्भूरूप शक्तिमान् है, सुकृत है। आर्ष दर्शन की यह अवधारणा शिवःरूप ब्रह्म को तुरीय स्थानी सिद्ध करता है। महःरूप यह 'महान्त' कार्य-विस्तारक होने से यह आत्मा और ब्रह्मरूप है। मनुष्यजा, शूद्र, बैखरी, इन्द्र, मन आदि तुरीय स्थानी होने से ब्रह्म कहे गये हैं। स्थिति या स्थान या आकाश (Space) की असीमता में असीम पदार्थत्व के लिये काल (time) अपने-आप गौण हो जाता है। 'काल' लौकिक गणना मात्र का साधन रह जाता है। फलतः शक्ति को लेकर हम जब भी काल और आकाश में गणना को आगे बढ़ाते हैं, वह अनिश्चिति का शिकार हो बैठती है। आकाश और काल वस्तुतः अभेदित हैं। हम अपनी द्रव्यात्मक ससीमता में रहते हुए अपनी ही असीम शक्ति की गणान स्थानिक (local) काल के अधीन करना चाहते हैं और यह भूल जाते हैं कि आकाश की असीमता में दिक्-काल का स्थान जब गौण है, तो भला हमारी गणना हमें कौन-सी निश्चिति तक ले जा सकेगी। निशिचिति के लिये हमें अपनी असीमता को सामने लाना होगा। गीता के श्रीकृष्ण ने गलत नहीं कहा, जब यह कहा—

अक्षराणामकारोऽस्मि द्वन्द्वः सामासिकस्य च।
अहमेवाक्षयः कालो धाताहं विश्वतोमुखः।।

(गी. 10.33)

असीम की गणना असीम में ही होनी है। हमारा असीम शक्तिस्वरूप है, अव्यक्त, अनन्त, निर्गुण और निर्विकार। अविनश्य शक्ति का विस्तार असीम आकाश में ही सम्भव है। आज हम असीम-अनन्त-निर्गुण असत् को भूलकर ससीम-सान्त-सगुण सत् को प्रश्रय देते हुए मात्र उसकी ही और वह भी उसके ही सहारे व्याख्या करना चाहते हैं, यह हमें खाइयों में डाल देता है। विज्ञान का वैकासिक इतिहास इसका साक्ष्य है। हमें शक्ति की गणना शक्ति को नियमों के माध्यम से करनी होगी।

ऋषियों ने मानुष, दैव और वाह्य-काल की अवधारणा दी है। एक काल की गणना को दूसरे काल में ले जाने का अर्थ है, पहले को दूसरे के अनुरूप बनाना। ऐसे में हमें पदार्थीय शक्ति को या तो शक्त्यात्मक शक्ति में रूपान्तरित करनी होगी अथवा दूसरे को पहले की अवस्था में लाकर देखना होगा। ऐसे में सम्भावना के नियम या सिद्धान्त (Theory of Probability) एवं शक्ति की मात्रा, गति अर्थात् गतिकी के सिद्धान्त को प्रश्रय देना होगा। प्रश्न यह है कि शक्त्यात्मक द्रव्य अपने सहस्रशिर, सहस्राक्ष और

सहस्त्रपात् के रूप में क्या आधुनिक द्रव्यात्मक शक्ति के वैज्ञानिक नियमों का अनुपालन होने देगा? दिशाएँ आकाश का विषय हैं। शक्त्यात्मक आकाश में शक्त्यात्मक द्रव्य की गमनशीलता (क्रियाशीलता) का गणित उनके पारस्परिक सम्बन्धों के आधार पर ही सम्भव हो सकता है। यह किसी काल विशेष के लिये होने पर मात्र काल विशेष के लिये ही और उसी भूमि के लिये सत्य हो सकता है। न्यूटन और आइन्स्टाइन के नियम और सिद्धान्त हमें यही तो दिखा रहे हैं।

सृष्टि का कोई भी गणितीय नियम आर्ष दर्शन के इस सार्वभौम, सार्वकालिक सत्य पर निर्भर रहने को बाध्य रहेगा—

शक्ति $\xrightarrow{\text{सिसृक्षा}}$ शक्ति + शक्त $\longrightarrow$ शक्तिमान् $\longrightarrow$ सृष्टि

सृष्टि $\xrightarrow{\text{प्रलय}}$ शक्ति + शक्त $\longrightarrow$ शक्ति

चौदह भुवनों और चौदह मनुओं की अवधाणा में खण्ड प्रलय की फलती अवधारणा को आज का विज्ञान भी प्रश्रय देता है। पर महाप्रलय तो मात्र किसी बालमुकुन्द अथवा उच्छिष्ट के रूप में टलता ही जायेगा क्योंकि शक्ति के असीम विस्तार में महाप्रलय स्थानिक या खण्डरूप ही सम्भव है।

निर्माण और विनाश तो शक्ति का रूपान्तरण मात्र का विषय होता है। शक्तिमान् शक्त्यात्मक द्रव्य है, जो प्रतिबन्धितावस्था में कार्यकारी नहीं रहता; और प्रतिबन्धिता के हटते ही कार्यकारी शक्तिमान् बन जाता है। आधुनिक विज्ञान इसी विज्ञान को वास्तविक आधार पर लाना चाहता है। इसके लिए उसे वस्तु के पारमार्थिक रूप को पहचानना होगा। इसके लिये उसे द्रव्यात्मक शक्ति को उसके परतम शक्त्यात्मक शक्ति के रूप में पहचानना होगा। आधुनिक विज्ञान का 'क्वार्क' भी अभी उस शक्त्यात्मक शक्तिरूप से बहुत दूर है।

आर्ष दर्शन की अवधारणा में शक्ति मनोरूप होने से चैतनिक है। चैतनिक अर्थात् ज्ञानात्मक और कर्मात्मक दोनों की समन्विति। वैद्युतिक आवेश और रेडियोधर्मिता की कार्यकारी स्थिति में कार्यशील कार्यसृष्टि का नियम ऋतरूप में ही कार्य करता है। उस ऋत को जानने का प्रयास ब्रह्माण्डीय विज्ञान के विकास को जानने पर निर्भर करता है। मानव सक्षम है; क्योंकि वह स्वयं चैतनिक विकास का आदर्श रूप है। 'पुरुषोवाव सुकृतम्'।

निश्चय ही इस पुरुष का पुरुषार्थ धर्म-अर्थ-काम-मोक्ष से अलग नहीं; किन्तु, यह शक्त्यात्मक पुरुष का पुरुषार्थ है। फलतः वास्तविक पुरुष के लिये भी इसी पुरुषार्थ चतुष्टय का ज्ञान और आचरण अपेक्षित है अगर वह उस परम पुरुष को जानना चाहता है। इसका साक्ष्य ऋषि दृष्टि है। ऋषि का 'धृ + मन्' रूप धर्म उसे सहस्राक्ष बना देता है। 'अर्थ' रूप से वह शिवमूरूप परमार्थ है। कामरूप से उसकी सिसृक्षा वासनाजनित नहीं कल्याणकारिताजनित

संकल्प है; और, मोक्ष पारमार्थिक कार्यविस्तार के आनन्द में निहित है। क्रिया की विमुक्ति कार्य विस्तार में निहित है।

आर्ष दर्शन में 'धर्म' आचार नहीं, वरन् नीति-निर्धारक तत्त्व है; 'अर्थ' धन नहीं, वरन् कारणरूप क्रिया-कारित्व से विकसित वास्तविकता है; 'काम' (libido) वासना नहीं, सिसृक्षारूप इच्छाशक्ति (will) है। ज्ञान कार्यविस्तार के कारणरूप 'क्रियाशक्ति' की वास्तविक कार्य-प्रक्रिया को देखना-जानना है। यह वस्तुतः व्यक्ति की मति (मन् + क्तिन्) और आत्मा (अत् + मनिन्) के मनोमय तथा विज्ञानमय कोश से सम्बद्ध है, और मोक्ष आत्मा के आनन्दमय कोश से। मोक्ष मृत्यु से नहीं, वरन् आनन्दमय पारमार्थिक कार्यकारिता से सम्बद्ध है। 'पति तुरीयस्ते मनुष्यजा' के मनुष्यजारूप ब्रह्म बनने में है। यह व्याहृति अर्थात् आभिव्यक्तिकरूप से महःरूप (महत् रूप) ब्रह्म अर्थात् परमार्थतत्त्व बनने या सिद्ध होने से सम्बद्ध है। इस तरह वास्तविक जगत् का हर कण कार्यशील ब्रह्म है अर्थात् कार्यकारी शक्तिरूप है। उसकी पारमार्थिकता उसकी पारमार्थिक कार्यकारिता में है, और कार्यकारिता क्रिया-कारित्व (सत् - असत्, शक्ति + शक्त) की समन्विति में है। सत्ता, सत्य अथवा सत्त्व का सत्य वस्तुतः क्रियारूप तत् और कारकत्व रूप सत् की समन्विति में निहित है। 'तत्' की अव्यक्तता उसके क्रियात्व में है। क्रिया अव्यक्तात्मक अस्तित्व है। इसकी उपस्थिति सार्वभौम और सार्वकालिक है। वह नित्य है। वह प्रलयकाल के अंधेरे में भी अव्यक्तरूप से अर्थात् प्रतिबन्धितावस्था में बीजरूप से अस्तित्वमान् रहता है।

'असत्' वस्तुतः क्रियारूप अव्यक्त अस्तित्व है, अनस्तित्व या असत्य या अभाव नहीं। आर्ष दर्शन ने इस अव्यक्त 'आनीदवातं स्वधया तत् एकम्' की सत्ता मानी है। सत्त्व और तत्त्व क्रमशः द्रव्यपरक और शक्तिपरक सत्ता के निरूपक हैं। सत् रूपात्मक तत्त्व है और तत् क्रियात्मक। 'सत्' तत् के बिना और 'तत्' सत् के बिना कार्यकारी नहीं हो सकता। यही कारण है कि आर्ष दर्शन सृष्टि के द्रव्यात्मक विस्तार में सत्त्व-आत्मा-शरीर की समन्विति को देखता है; आयुर्वेद सत्त्व और शरीर की रुग्णता की बात करता है। आर्षेतर दर्शन आत्मा को ज्ञानपरक मानते हुए उसे मात्र द्रष्टा मानता है। किन्तु आर्ष दर्शन 'मन' को, उभयात्मक इन्द्रिय के रूप में ज्ञान और कर्म से सम्बद्ध रहने के कारण, कहीं भी मात्र ज्ञानात्मक नहीं मानता। आत्मा और ब्रह्म भी मन से सम्बद्ध होने के कारण उभयेन्द्रिय की समन्विति से अलग नहीं होते।

मन कर्म (कृ + मनिन्) और ज्ञान के सन्धिस्थल पर स्थित क्रियात्मक पुरुषरूप है। इस तरह शरीर और अन्तःकरण की समन्विति का कारण मन, भूः भुवः स्वः और महः चारों व्याहृतियों का द्रष्टा-ज्ञाता-उपभोक्ता है। 'भूः' (पृथ्वी) शरीर है; 'भुवः' (अन्तरिक्ष) अन्तःकरण है; 'स्वः' (स्वर्गलोक) मन है औ महः (आदित्यलोक) मनु (ब्रह्म) है।

'स्वः' की व्युत्पत्ति के सन्दर्भ में निरुक्त की उक्ति है—'स्वरादित्यो भवति-सुअरणः सुईरणः, स्मृतो रसान्, स्मृतो भासं ज्योतिषाम्, स्वतो भासेति वा।' (अ.

2, पृ. 91)। अर्थात् 'स्वः' आदित्य का नाम है; क्योंकि वह अच्छी तरह अन्धकार को दूर करता है, रसों को ग्रहण करता है, ज्योतिष्मान् चन्द्रादि की कान्ति को ग्रहण करता है; या क्योंकि यह सूर्य अपनी कान्ति से परिगत है।

उपर्युक्त चार व्याहृतियों में 'महः' को वरीयता दी गयी है। महः को ब्रह्मरूप (आत्मा) कहा गया है (तै. उ. 1.5) लोकों में आदित्य को, ज्योतियों में चन्द्रमा को, वेदों में ब्रह्म को और प्राणों में अन्न को ब्रह्म माना गया है। (वही)। इस रूप में ही वैखरी वाक्, मनुष्यजा, शूद्र, इन्द्र आदि भी तुरीयस्थानी ब्रह्म कहे गये हैं।

ध्यातव्य है कि ब्रह्म को आर्ष दर्शन में कार्यकारी पहचान दी गयी है, जिससे सृष्टि को विस्तार प्राप्त होता है। मनःतत्त्व के कारण ब्रह्म चेतन कार्यकारी क्रियाशक्ति है, जो मात्र ज्ञान या कर्म में नहीं, वरन् दोनों के समन्वय में कार्यकारी होता है। ज्ञान-कर्म की समन्विति या क्रिया (ज्ञान) कारित्व (कर्म) की समन्विति में ही ब्रह्म पुरुषरूप है।

शरीर (कर्म-प्रधान) और आत्मा (मनोप्रधान) के समन्वय में 'शरीर' अनित्य अर्थात् ससीम और नाशवान् या रूपान्तरणीय है तथा आत्मा अर्थात् क्रियाशक्ति नित्य अर्थात् असीम और अविनश्य है।

'शरीर' शब्द की व्युत्पत्ति शरीर शृणातेः के अर्थ से 'शृ + इरन्' के रूप में हुई है। 'शृ' का अर्थ है-मार डालना, नष्ट करना, क्षति करना। निरुक्त के अनुसार शरीर 'शृञ् हिंसायाम्' से बनता है। शरीर विनाशशील है। 'श्म' का अर्थ शरीर है। 'शरीर का सोना' (sleep) 'श्मशयनम्' के रूप में अभिव्यक्त होता है। शृञ् का अर्थ हिंसा से है। या फिर, 'शरीर' शब्द की व्युत्पत्ति शम् धातु (शाम्नातेः वा) से हुई है। शम् उपशमार्थक है। 'शम्' या 'उपशम' का अर्थ है—समाप्त होना, बुझाना।

शरीर इन्द्रियपरक है और स्थूल होने से अन्नमय या अन्नरूप है। वह हिंसित होता है। इन्द्रियोन्मुख मन से इन्द्रियों का साथ या तो आत्मोन्मुख होने तक या फिर इन्द्रियों की विनष्टि तक रहता है। आत्मोन्मुख मन आत्मापरक और ब्रह्मपरक होने के खण्ड प्रलय में भी अस्तित्वमान् रहता है। वह महाप्रलय में ही नारायण के साथ नारायणरूप में सोता है। इस तरह 'मन' वस्तुतः या पुरुषरूप सिद्ध होता है।

यह पुरुषरूप मन ही अपनी कार्यकारिता में मनु (मन् + उ) है। मनुस्मृति की उक्ति है—

> प्रशासितारं सर्वेषामणीयांसमणोरपि।
> रुक्माभं स्वप्नधीगम्यं विद्यात्तं पुरुषं परम्॥
> एतमेके वदन्त्यग्निं मनुमन्ये प्रजापतिम्।
> इन्द्रमेके परे प्राणमपरे ब्रह्म शाश्वतम्॥

(मनु. 12.122 एवं 123)

अर्थात्, जो सबका शासक है, और जो सूक्ष्म से भी अति सूक्ष्म है; जिसकी कान्ति सुवर्ण की कान्ति के समान है और जो स्वप्नवत् बुद्धिगम्य है वह परमपुरुष ही जानने योग्य है। इसी परमपुरुष को कोई अग्नि कहता है, तो कोई प्रजापति मनु; कोई इन्द्र कहता है तो कोई प्राण और कोई शाश्वत ब्रह्म या सनातन ब्रह्म कहता है।

अपने जागरण पर यह क्रियाशील होता है। ब्रह्मरूप प्रजापति इसका कार्यकारीरूप है। क्रियाशक्ति का कार्यकारीरूप वस्तुतः स्वयं क्रिया के ही क्रियात्व और कारित्वरूप की समन्विति है। इसे ही तैत्तिरीय उपनिषद् असत् से सत् की उत्पत्ति और फिर उनकी समन्विति से स्वयम्भूरूप सुकृत के विकास को परिभाषित करती है।

यह महाप्रलय में भी प्रसुप्तावस्था में रहता है। कठोपनिषद् की इन मन्त्रोक्तियों को देखें— **य एष सुप्तेषु जागर्ति कामं कामं पुरुषो निर्मिमाणः। तदेव शुक्रं तद् ब्रह्म तदेवामृतमुच्यते।। तस्मिंल्लोकाः श्रिताः सर्वे तदु नात्येति कश्चन। एतद्वै तत्।। अग्निर्यथैको भुवनं प्रविष्टो रूपं रूपं प्रतिरूपो बभूव। एकस्तथा सर्वभूतान्तरात्मा रूपं रूपं प्रतिरूपो बहिश्च।।** (कठोप. 2.2.8 एवं 9)

अर्थात्, यह जो वास्तविक सृष्टि का निर्माता पुरुष है सोये हुए में (प्रलयकालीन अवस्था में) जागने वाला हैं वही परम विशुद्ध तत्त्व है, वही ततरूप पर-ब्रह्म है, वही अमृत है; उसमें ही सम्पूर्ण लोक आश्रित है। उसे कोई भी अतिक्रमण नहीं कर सकता। यही वह ततरूप परब्रह्म है। जिस प्रकार समस्त ब्रह्माण्ड में एक ही तेज (अग्नि) नानारूपों में प्रतिरूप बना व्याप्त है उसी प्रकार समस्त भौतिक सृष्टि की अन्तरात्मा में वह परमपुरुष उस रूप को ही प्राप्त हो रहा है। फलतः रूपों की अनेकता में अवस्थित वह परमशक्तिरूप परमपुरुष एक ही है, अनेक नहीं।

प्रकृति अपनी सामान्य स्थिति में विकास को रूप देती है। सामान्य स्थितियों अर्थात् दिक्-काल के साथ ताप और दबाव की सामान्यता (Normal) में रासायनिक प्रतिक्रियाओं की क्रियान्विति आगे बढ़ती है। प्रश्नोपनिषद् की इस उक्ति को देखें—

तस्मै स होवाच प्रजाकामो वै प्रजापतिः स तपोऽतप्यत
स तपस्तप्त्वा स मिथुनामुत्पादयते।
रयिं च प्राणं चेत्येतौ मे बहुधा प्रजाः करिष्यत इति।।

(प्रश्नोप. 1.4)

(महर्षि पिप्पलाद ने ऋषि कबन्धी को उनके प्रजा-उत्पत्ति से सन्दर्भित प्रश्न किस कारण विशेष से यह सम्पूर्ण प्रजा नाना रूपों में उत्पन्न होती है? के उत्तर में कहा—) प्रजापति ने तप से अपने को अतप्यित किया। उसने रयि और प्राण का जोड़ा विकसित किया। उसका विचार था कि इस जोड़े से ही प्रजा का विस्तार होगा।

यहाँ रयि और प्राण की निरूपता कारित्व और क्रिया से की जा सकती है; क्योंकि 'रयि' द्रव्यपरक शक्ति (कारित्व या कारकत्व) का निरूपक है और 'प्राण' क्रियाशक्ति का। इस तरह प्रजापति स्वयं में शक्तिमान्‌रूप है। वह अपने विशुद्धरूप में मात्र क्रियाशक्तिरूप है, जो सृष्टिकालीन परिस्थिति में शक्ति और शक्तरूप शक्तियों में रूपान्तरित होती है। यहाँ 'शक्ति' क्रियारूप और 'शक्त' द्रव्यात्मक शक्तिरूप से कारकत्व का निरूपक है। दोनों की समन्विति के रूप में जो स्वयम्भूरूप शक्त्यात्मक कार्य विकसित होता है वही वास्तविक सृष्टि का विस्तारक सिद्ध होता है।

श्वेताश्वतर उपनिषद् की इन उक्तियों को देखें—

एको देवः सर्वभूतेषु गूढः सर्वव्यापी सर्वभूतान्तरात्मा।
कर्माध्यक्षः सर्वभूताधिवासः साक्षी चेता केवलो निर्गुणश्च॥

(श्वेताश्वतरोप. 6.11)

स्पष्ट है कि एक ही मूल नित्य शक्ति से सम्पूर्ण सृष्टि विकसित है और वह शक्ति लोकेतर नहीं, वरन् स्वयं सृष्टि का अभिन्न अङ्ग है।

वह सृष्टि और प्रलय के शृङ्खलाबद्ध अन्तराल में व्यक्त और अव्यक्तरूप से नित्यतः अस्तित्वमान् रहता है। वह सृष्टि का कारणरूप है और सृष्टि में सर्वत्र व्याप्त है। शक्ति का मौलिकरूप क्रियात्मक है, विस्तारकरूप में क्रिया-कारित्वरूप से अपना ही रूपान्तरण, और चेतनात्मकरूप में उभयात्मक अर्थात् ज्ञान और कर्म का साधक। सृष्टि इसी उभयात्मक चैतनिक अर्थात् मनोशक्ति का विकास या विस्तार है। यही मनोशक्ति अपने कार्यकारीरूप में पुरुषरूप है, ब्रह्म है। आत्मा है।

आर्ष दर्शन का यह पुरुष शक्त्यात्मक होने के कारण स्वयं में शक्तिमान् है, सामर्थ्यवान् है। उसके सामर्थ्य को ही आर्ष दर्शन ने पुरुषार्थ कहा है। मनोरूप होने से इस पुरुष का पुरुषार्थ है धर्म (धृ + मन), अर्थ (क्रिया + कारित्व), काम (सिसृक्षा का सङ्कल्प-will), मोक्ष (आनन्द) अर्थात् लक्ष्य की प्राप्ति।

कठोपनिषद् के यमराज अपने सुयोग्य अतिथि-शिष्य नचिकेता को उपदेशित करते हैं— **इन्द्रियेभ्यः पराह्यर्था अर्थेभ्यश्च परं मनः। मनसस्तु परा बुद्धिर्बुद्धेरात्मा महान् परः॥ महतः परमव्यक्तमव्यक्तात् पुरुषः परः।पुरुषान्न परं किंचित्सा काष्ठा सा परा गतिः॥ एष सर्वेषु भूतेषु गूढोत्मा न प्रकाशते। दृश्यते त्वग्र्यया बुद्ध्या सूक्ष्मया सूक्ष्मदर्शिभिः॥ यच्छेद्वाङ्मनसी प्राज्ञस्तद्यच्छेज्ज्ञान आत्मनि। ज्ञानमात्मनि महति नियच्छेत्तद्यच्छान्त आत्मनि॥ उत्तिष्ठत जाग्रत प्राप्य वरान्निबोधत। क्षुरस्य धारा निशिता दुरत्यया दुर्गं पथस्तत्कवयो वदन्तिः॥** (कठोप. 1.3. 10 से 14 (पूर्वांश तक) इन उपर्युक्त पंक्तियों में आर्ष दर्शन अपनी पूर्णता में प्रकाशित है। यमराज

स्वयं आर्ष दर्शन के उस पुरुष और उस पुरुष के पुरुषार्थ का ज्ञान देते हुए उस पुरुष की प्राप्ति के साधन का भी ज्ञान नचिकेता को देते हैं।

उपर्युक्त मन्त्रोक्तियों का अर्थ है— इन्द्रियों से ऊपर 'अर्थ' (वैषयिक परिणाम), अर्थ से ऊपर मन (संयमित मनोरूप धर्म), मन से ऊपर बुद्धि (मति = मन् + क्तिन् = विवेक), बुद्धि से ऊपर आत्मा (सार्व), आत्मा से ऊपर अव्यक्त (विशुद्ध क्रियाशक्ति अर्थात् परब्रह्म (प्रतिबन्धित क्रियाशक्ति) और उससे भी ऊपर पुरुष (अर्थात् कार्य विस्तार की कारणशक्ति)। उससे ऊपर कोई नहीं; क्योंकि कार्यसृष्टि का विस्तार और प्रलय इसी पुरुष से है। इस पुरुष के ज्ञान के लिये हमें द्रष्टा-ज्ञाता-अधिवक्ता कवि का सामिप्य चाहिये; क्योंकि वह एक ऐसा द्रष्टा है, जो न केवल क्रियाशक्ति का द्रष्टा है, वरन् उसका व्याख्याता भी है।

वेदों ने इसे ही ऋषि, देवता और छन्द के रूप में व्याख्यायित किया है। ऋषि वेद के हर देवता को ब्रह्मरूप में देखता है। देवता कार्यनिर्वाहक शक्ति के रूप में क्रिया-कारित्व के समन्वय से विकसित कार्यकारी क्रियाशक्तिं है। इन देवों की कार्यकारिता मान्त्रिक छन्दों में व्याख्यायित है, जिन्हें ऋषि प्रत्यक्ष करता है। 'ऋषयो मन्त्र द्रष्टारः' ये द्रष्टा ऋषि क्रिया के प्रत्यक्षकर्ता हैं। 'द्रष्टा पश्यति हि क्रियाः' ऐसे ऋषियों का सामिप्य ही हमें ब्रह्मज्ञानी अर्थात् परमार्थिक ज्ञान-पथ पर ले जा सकता है। परमार्थ के अनुसरण में ही आनन्दरूप मोक्ष निहित है।

इस तरह जब हम आर्ष दर्शन का विवेचन करते हैं तो उसके ब्रह्मरूप पुरुष का पुरुषार्थ धर्म, अर्थ, काम और मोक्ष के रूप में देखने को मिलता है। ब्रह्म मनोरूप पुरुष होने के कारण धृतमना अर्थात् धर्मरूप है। यह 'अर्थरूप' पुरुषार्थ वस्तुतः 'धनरूप' नहीं, वरन् क्रिया-कारित्व की समन्वितिरूप प्राप्त परिणामरूप 'अर्थ' है। इस 'अर्थ' के ज्ञान से ही सर्वज्ञता प्राप्त होती है। सर्वज्ञता में ही 'कामना' पारमार्थिक होती हुई 'निष्कामना' का रूप लेती है और पारमार्थिक समझ से ही पुरुष स्वार्थ से दूर हो जाता है। स्वार्थ से दूर पारमार्थिक कर्म ही पुरुष को मुक्तरूप या मोक्षरूप आनन्द प्राप्त होता है।

स्पष्ट है कि आर्ष दर्शन का यह पुरुष अपने पुरुषार्थ में पारमार्थिक है। फलतः इसका ऐश्वर्य भी मुक्त आनन्द अर्थात् नित्य (अविनश्य) आनन्द की प्राप्ति में परिमाणित होता है।

'पुरुषो वाव सुकृतम्' हाँ, वह सुकृत पुरुष ऐसा है, जो सृष्टि के हर कण को अपना ही रूप दिया हुआ है। दूसरे शब्दों में सृष्टि का हर कण ब्रह्मरूप है। उसके सिवा कोई दूसरा है ही नहीं। तभी तो वह महःरूप से तुरीय या वरीय है, ज्येष्ठ और प्रथम है।

अन्ततः मैं आज के वैज्ञानिकों-दार्शनिकों से साग्रह अनुरोध करना चाहूँगी—हे नचिकेतारूप विज्ञानियों-दार्शनिकों! आप अपनी मनश्चेतना में उस पुरुष के शिवःरूप

को देखें और इस कार्य-सृष्टि को अगले खण्ड या महाप्रलय से बचाये रखें; क्योंकि 'मनुष्यजारूप ब्रह्म के रूप में आप ही इस कार्यजगत् को बचा सकने में समर्थ हैं। कठोपनिषद् ने व्यक्ति मानव के लिये जो संदेश दिया है—अपने मनोपुरुष को उठाने, (उत्तिष्ठत), उसे क्रियाशील करने (जाग्रत) और लक्ष्य प्राप्त करने (वरान्निबोधत) का उसे आप ही समझ सकने तथा समझा सकने में समर्थ हो। आप खुद उठो, जागो और लक्ष्य प्राप्ति की दिशा में हमें ले चलो। इस लक्ष्य की प्राप्ति में ही—'**सर्वे भवन्तु सुखिनः। सर्वे सन्तु निरामया। सर्वे भद्राणि पश्यन्तु। मा कश्चिद् दुःख भाग भवेत।**' के लक्ष्य की भी प्राप्ति निहित है। ऋषिज्ञान एक से अनेक की विश्लेषणात्मक व्याख्या और अनेक से एक ही संश्लेषणात्मक व्याख्या कर सकने में समर्थ हैं; क्योंकि उनकी दृष्टि क्रिया की सारी प्रक्रियाओं को देख सकने में समर्थ है। आवश्यकता है हमें भी अपने सनातन धर्म 'दम' (इन्द्रिय और मनःसंयम) के आलम्बन से मनश्चक्षु को क्रियाशील बनाने और सम्पूर्ण क्रिया-संसार को देखने की। '**दमो धर्मः सनातनः**' को भूल मात्र '**आचारः परमो धर्मः**' को अपनाकर हम कुछ भी शिवःरूप नहीं प्राप्त कर सकते; क्योंकि आचार को तो '**दमो धर्मः सनातनः**' द्वारा निर्धारित होना है। 'धर्म' आचार द्वारा निर्धारित नहीं होता। आचार पर निर्धारित धर्म परिवर्तनशील होता है तथा अन्धविश्वास एवं कट्टरता को जन्म देता है। कालान्तर में वह एक सम्प्रदाय का रूप ग्रहण करता हुआ हर प्रकार के साम्प्रदायिक दुर्गुणों से प्रभावित हो दूसरे सम्प्रदायों के प्रति असहिष्णु हो उठता है। वहाँ '**दमो धर्मः सनातनः**' की शाश्वतता नहीं रह जाती।

'दम' वस्तुतः 'संकल्प' अथवा मन की दृढ़ता का पर्याय है। संकल्प शिवम् के लिये ही होता है। यजुर्वेद अपने शिवसंकल्प-सूक्त (अ. 34) द्वारा वैयक्तिक शिवसंकल्प की ओर हमें अभिप्रेरित करता है। एक साक्ष्य—"मन, जो ज्ञानोत्पादक है, चैतन्यशील, धीर और अविनाशी है; सब प्राणियों के हृदय का प्रकाशक है; जिस मन के बिना कोई कार्य सम्भव नहीं, मेरा वह मन कल्याणमय विचारों के प्रति संकल्पित हो।" मन्त्रोक्ति है—

यत्प्रज्ञानमुत चेतो धृतिश्च यज्ज्योतिरन्तरमृतं प्रजासु।
यस्मान्न ऋते किंचन कर्म क्रियते तन्मे मनः शिवसंकल्पमस्तु॥

(यजुः 34.3)

हाँ, ऐसा ही हो। **पुरुषो वाव सुकृतम्** - वह सुकृत पुरुष मन-मानव ही तो है।

❖

अष्टम अध्याय (परिशिष्ट)

प्रबुद्धाः सर्वदा तिष्ठेत्

वाचस्पति मिश्र के अनुसार 'जिससे अर्थ अथवा विषय प्रकाशित हो वह ज्ञान है।' 'योऽयमर्थ प्रकाशः फलम्' (भामती 1.1.4)

पण्डित रामावतार शर्मा ने अपने 'परमार्थ दर्शनम्' में परमार्थ दर्शन के प्रयोजन के सन्दर्भ से लिखा है—

संग्रहश्च विवेकश्च व्यवस्थाऽनाग्रहस्तथा।
उद्योगाभ्युदयौचास्य दर्शनस्य प्रयोजनम्॥

अर्थात् इस दर्शन के प्रयोजन हैं—संग्रह, विवेक, व्यवस्था, अनाग्रह, उद्योग, अभ्युदय।

'संग्रह' के सन्दर्भ से पण्डित जी ने यथार्थ वस्तु को पुनः प्रतिष्ठित करने के लिये नवीन परिष्कार की आवश्यकता को अपेक्षित माना है। वे दर्शन में वैज्ञानिक तथ्यों के समावेश को अनिवार्यतः अपेक्षित मानते हैं। वे प्राचीन शास्त्र और अर्वाचीन विज्ञान के समन्वय के पक्षधर हैं।

'विवेक' के सन्दर्भ से पण्डितजी ने परिक्ष्य-अपरीक्ष्य, कारण-कारणभास, इष्ट-अनिष्ट, विधि-अर्थ आदि बिन्दुओं पर अपेक्षित विवेचन को अनिवार्य माना है। वे मानते हैं कि जो विधिवाक्य या अर्थवाक्य स्पष्टतः व्याहत हों वे परीक्षा के योग्य नहीं। उन्होंने सत्य ज्ञान की दिशा में प्रवृत्त करने को 'परमार्थ दर्शन' का उद्देश्य माना है।

'व्यवस्था' के सन्दर्भ से परमार्थज्ञान को पण्डितजी अनिवार्य मानते हैं। परमार्थज्ञान 'क्रियैकदेशबोधिनी' नहीं होता, वरन् अनेक शास्त्रबोध से परिणामित होता है। सत्य के ज्ञान से ही न्यायपूर्ण व्यवस्था स्थापित हो सकती है। वस्तुतः 'सत्य' परमार्थ या यथार्थ के रूप में ही परिभाषित होता है। 'सत्य' सांशयिक नहीं होता। 'सत्य' का मानदण्ड 'सत्य' ही होता है।

'उद्योग' के सन्दर्भ से पण्डित शर्मा का मानना है कि परमार्थज्ञ जहाँ सत्य के ज्ञान

के आधार पर अपने पुरुषार्थ का उपयोग करता है, वहाँ अपरमार्थज्ञ दैव अर्थात् अलौकिक शक्ति और भाग्य के भरोसे जीता है।

'अनाग्रह' के सन्दर्भ पण्डित शर्मा का मानना है कि परमार्थज्ञ दुराग्रही नहीं होता। वह व्याहत को अस्वीकार और अव्याहत को अविलम्ब स्वीकार करता है। वह 'बाबा वाक्यं प्रमाणं' मानकर नहीं चलता।

एक अनाग्रही ही यर्थाथता को स्वीकार करता हुआ किसी भी पूर्वग्रह (Prejudice) से मुक्त रहता है।

पण्डित शर्मा 'उदय' से ज्ञान-पुरस्सर जीवन का अर्थ लेते हैं, और वे उसे वस्तुतः पारमार्थिक ज्ञान का आभ्युदयिक परिणाम मानते हैं।

स्पष्ट है कि पण्डित रामावतार शर्मा ने जिस परमार्थ दर्शन की बात की है, वह वस्तुतः आर्ष दर्शन से भिन्न नहीं। शास्त्रतः 'दर्शन' खण्ड का नहीं, पूर्ण का अधिवक्ता है। 'अपूर्णता' पूर्ण का रूप से नहीं होती। 'सत्' अपनी अपूर्णता में 'सत्य' का निरूपक नहीं हो सकता। 'पूर्ण' कार्यकारी होता है; क्योंकि वह अपने क्रिया-कारित्व समन्वय में ही कार्य विस्तारक हो सकता है। रसायन शास्त्र के अध्ययन से भी हमें यही स्पष्ट होता है।

आज की स्थिति में 'दर्शन' का महत्त्व अत्यधिक बढ़ गया है; क्योंकि विज्ञान जिन सुविधाओं को देता है उनकी पारमार्थिक उपयोगिता की व्याख्या वह नहीं दे पाता। यह तो 'दर्शन' का कार्य है कि वह अपनी क्रिया-दृष्टि से वस्तु की वास्तविकता को सर्वांगीण रूप से देखकर उसकी पारमार्थिक व्याख्या दे। 'परमार्थ' वस्तुतः कार्य के कारणरूप पर निर्भर करता है। 'कारण' का ज्ञान ही कार्य की उपयोगिता की व्याख्या करता है। आर्ष दर्शन को छोड़, किसी भी अन्य दर्शन, चाहे वह अन्य भारतीय दर्शन हो अथवा किसी भी विश्वस्तरीय दर्शन के पास 'क्रिया-दृष्टि' नहीं।

वस्तुतः ये सब दर्शन 'कारक' को महत्त्व देते हुए 'क्रिया' की अवहेलना कर जाते हैं। दर्शक अपने बाह्य चक्षु से जिस वस्तु को देखता है, उस वस्तु के कारणरूपों को वह अपने धृत मन में ही देख पाता है। इस मनोधृत की दृष्टि को ही दिव्यचक्षु या मनश्चक्षु कहा गया है। वाचस्पति मिश्र का कथन **'योऽयमर्थ प्रकाशः फलम्'** में जहाँ 'ज्ञान' को अर्थ या विषय का प्रकाशक कहा गया है, वहाँ आर्ष दर्शन ने उसे परमार्थ के दर्शन के रूप में देखा है। इस तरह, जब आर्ष दर्शन 'परमार्थ' की बात करता है तो वह क्रिया-कारित्व रूप कारण को दृष्टिगत रखता एवं पारिणामिक कार्य को अर्थरूप देखता हुआ उसे ब्रह्मरूप देखता है। इसमें 'मन' का द्रष्टृ और कर्तृ दोनों रूप क्रमशः 'शब्दब्रह्म' और 'जीव-ब्रह्म' के रूप में व्याख्यायित होता है। वस्तुतः दोनों ही कार्यकारी शरीर की पूर्णता के पूरक अवयव हैं। कार्य के लिये अपेक्षित द्रष्टृ और कर्तृ की समन्विति अर्थात् 'मन' ही पूर्वरूप

और उत्तररूप है; और, मन ही सन्धान या समन्वयक और सन्धि भी है। यही कारण है कि ऋग्वेद ने 'मन' को सृष्टि का कारणरूप देखा है। यह मन का क्रियारूप है, जो वाक्-शक्तिगतरूप में विकसित होता हुआ शब्दरूप में अभिव्यक्त होता है। यह मन ही है, जो अपनी क्रियागत शक्ति को शारीरिक कार्यरूप में अभिव्यक्त करता है। और, यह मन का ही क्रियारूप है, जो ज्ञानेन्द्रियरूप से बाह्य संसार को क्रियात्मरूप में देखता या शक्तिरूप में ग्रहण करता है; और, क्रियारूप में ही उसका विवेचन करता हुआ कर्मेन्द्रियों द्वारा कार्य-विस्तार का रूप देता है।

आर्ष दर्शन ने शरीर और मन दोनों को कार्यकारी क्रियाशक्ति के रूप में, अलग-अलग तथा समन्वित दोनों रूपों में, देखा है। अनेक से एक ही ओर जाती ऋषि-दृष्टि समन्यव को तथा एक से अनेक की ओर जाती ऋषिृ-दृष्टि विस्तार की स्थिति को देखती है। कार्यकारी 'क्रियाशक्ति' वस्तुतः अपने क्रिया-कारित्व रूपों की समन्विति में भी कार्यविस्तारक अद्वैत है; और प्रतिबन्धित अर्थात् कार्यकारी नहीं होने की स्थिति में तो वह अद्वैत है ही।

जहाँ तक मन के तात्त्विक अस्तित्व का प्रश्न है, वह शक्तिरूप है; और, शक्ति अपने रूपान्तरणों में शक्त्यात्मक और द्रव्यात्मकरूपों में रूपान्तरणीय है। आर्ष दर्शन के 'शक्ति' की यह रूपान्तरणीयता और कार्यकारिता आधुनिक विज्ञान का भी सत्य है। पण्डित रामावतार शर्मा ने 'परमार्थ दर्शन' के लिये प्राचीन शास्त्र और अधुनातन विज्ञान के साथ दर्शन के समन्वय की जो बात की है वह विशुद्धतः आर्ष दर्शन के मापदण्ड पर सही है। किन्तु, व्यवहारतः वे भी अपने परमार्थ दर्शन को सत्-असत्, विद्या-अविद्या, भाव-अभाव, शक्ति-शक्तिमान् की प्रचलित आर्षेतर अवधारणाओं से बचा नहीं पाये हैं। 'विद्या' को ज्ञान और 'अविद्या' को अज्ञान मानते हुए वे मानों अपने को छान्दोग्य उपनिषद् के उस कथन के जाल में फँसे रहने देते हैं, जिसमें यह कहा गया है कि भला असत् (असत्य) से सत् (सत्य) की उत्पत्ति कैसे हो सकती है?

कुतस्तु खलु सोम्यैवंस्यादिति होवाच कथमस्तः सज्जायेतेति।
सत्त्वेन सोम्येदमग्र आसीदेकमेवाद्वितीयम्।।

(छा.उप. 6.2.2)

भाष्यकार ने यहाँ 'सत्त्व' को 'सत्' और 'सत्' को सत्य का पर्याय मान लिया सा लगता है। 'सत्त्व' या 'सत्य' में 'सत्' वस्तुतः कारित्वरूप क्रिया-शक्ति है; क्योंकि 'क्रियाशक्ति' अपने क्रियात्वरूप में 'तत्' की संज्ञा से संज्ञापित है। यह 'तत्' महाप्रलय के सुषुप्त स्रष्टारूप विशुद्ध प्रतिबन्धित क्रियाशक्ति से भिन्न नहीं। ध्यातव्य है कि भारतीय दर्शन पाश्चात्य दर्शन से विपरीत 'कुछ' से 'कुछ की सृष्टि' या कुछ से कुछ के विकास को देखता है। (पाश्चात्य दर्शन 'कुछ नहीं' से 'कुछ की सृष्टि' की अवधारणा देता है।)

भारतीय दर्शन विशेषतः आर्ष दर्शन वस्तुतः 'जीवन' का दर्शन है। यह 'जीव' और 'शरीर' की समन्विति में जीवन-क्रिया के सम्पूर्ण व्यापार को कार्यरूप निष्पादित होता हुआ देखता है। क्रिया के व्यापार से कार्यरूप लेता हर वास्तविक रूप स्वयं में क्रिया से भिन्न नहीं होता; क्योंकि हर वस्तु अपने पदार्थीय रूप में शक्ति का ही संचय (Storage) होता है।

ध्यातव्य है कि शक्ति के द्वारा ही शक्ति संसरित या संचरित होती है। इसे जीवन की व्यावहारिता में भी देखा जा सकता है। शरीर स्पष्टतः, जहाँ क्रिया-प्रतिक्रिया की अभिव्यक्ति का साधन है वहाँ क्रियात्मक मन उन क्रिया-प्रतिक्रियाओं के संचरण का कारण। दूसरे शब्दों में 'जीवन' स्वयं शक्ति का वह कार्यकारी वास्तविक रूप है, जो अपनी व्यवस्थिति में जीवरूप मनःशक्ति और शरीररूप कार्यकारी शक्ति की समन्विति है।

स्पष्ट है कि क्रियाशक्ति ही अपने कारकीय व्यापारों से उस संसरित वास्तविक सृष्टिका कारण बनती है, जिसे हम संसार कहते हैं। क्रियागत वास्तविक संसार वस्तुतः शक्ति का वह संचय है, जो अपने क्रियागत सौर मण्डल में अपने सूर्य की रश्मियों में ही अपनी चमक दिखाता है।

आर्ष दर्शन पञ्चभूत और तन्मात्रा की अपनी अवधारणा में पञ्च तन्मात्रा को पञ्चभूत के पूर्व रखता है। पञ्चतन्मात्रा ही जागतिक अर्थात् भौतिक विकास की कड़ी है। पञ्च तन्मात्राओं से पञ्चभूत और दोनों के समन्वयन से प्राणियों का निर्माण क्रियाशक्ति की अनन्यता का ही प्रदर्शन है।

नासदीय सूक्त (ऋग्वेद) का मन्त्रद्रष्टा जब **'आनीदवातं स्वधया तदेकं तस्माद्धान्यन्न परः किं चनास'** के साथ जब **'कामस्तदग्रे समवर्तताधि मनसो रेतः प्रथमं यदासीत्। सतो बन्धुमसति निरविन्दन् हृदि प्रतीष्यां कवयो मनीषा।'** को देखता है तब तत्, असत् या अव्यक्तरूप क्रियाशक्ति ही अपनी अनन्यता में प्रकाशित होती है। सृष्टि का कारणरूप यह क्रियाशक्ति अपने कार्यकारीरूप में 'मन' कहलाता है और यही इन्द्र है। फिर, **'इन्द्रो दिवः इन्द्र ईशे पृथिव्याः'** (ऋ.10.89.10 अंश) इन्द्र द्युलोक तथा पृथ्वीलोक का स्वामी है; **'नेन्द्राद् ऋते पवते धाम किञ्चन'** (ऋ. 9.69.6) इन्द्र के बिना कोई ज्योति-स्थान पवित्र नहीं; **'इन्द्रे कामा अयंसत'** इन्द्र में कामनायें स्थिर हैं; और **'कामस्तदग्रे समवर्तताधि मनसो रेतः प्रथमं यदासीत्'** आदि मन्त्रोक्तियाँ इन्द्र को मनःरूप ही सिद्ध करती है।

वस्तुतः 'देवता' कार्य निर्वाहक क्रियाशक्ति को निरूपित करते हैं। आर्ष दर्शन ने इन्हें कार्यकारी शक्त्यात्मक क्रियापुरुष के रूप में देखा है। निरुक्त की उक्ति है—**'यत्कामः ऋषिः यस्यां देवतायाम् आर्थपत्यम् इच्छन् स्तुतिं प्रयुङ्क्ते, तद्दैवतः स मन्त्रो भवति।'** अर्थात् (किसी मन्त्र में) कोई कामना लेकर, कोई ऋषि, जिस देवता का प्रधान अर्थ चाहता हुआ, स्तुति करता है— उसी देवता का वह मन्त्र होता है।

इस तरह भी मन्त्रद्रष्टा ऋषि वस्तुतः क्रिया का द्रष्टा ही सिद्ध होता है।

मनःरूप 'इन्द्र' वस्तुतः इन्द्रियों का स्वामी है : और, मनःआकाश ही इन्द्रलोक या स्वर्गलोक है। ध्यातव्य है कि वाक्-ब्रह्म हो या जीव-ब्रह्म, हृदय स्थानी है। 'वाक्' अपना अर्थ हृदय में स्थित मध्यमा वाक् से प्राप्त करता है। परा की निर्विकल्पता हो या पश्यन्ती की सविकल्पता, अथवा 'बैखरी' की मुखरता (ध्वन्यात्मकता) सब अपना अर्थ हृदयस्थानी मध्यमा में ही प्राप्त करते हैं।

वाक् और प्राण को मिथुनरूप (छा. उप. 1.1.5) माना गया है। वस्तुतः 'प्राण' वायु को भी निरूपित करता है। पञ्चप्राण वायु की पञ्च स्थानीयता को निरूपित करते हैं। वाक की उत्पत्ति में मूलाधार, नाभि, हृदय और कण्ठ में स्थित प्राण-वायु क्रियाशील होते हैं। वाक् वायु के कम्पन से ध्वनित होते हैं। इस तरह वाक् और प्राण एक दूसरे के पूरक हैं। इनकी पूरकता इनकी अभिव्यक्ति में निहित होती है। क्रमशः ये ऋक् और साम के कारणभूत हैं। यह मिथुन 'ॐ' में संसृष्ट (मिला हुआ) है। ओंकार वाङ्मय है और प्राण से ही निष्पन्न होता है। 'ओंकार' इस मिथुन द्वारा ही कामनापूर्ति का आधार बनता है। ओंकार ही उद्गीथ है। ओंकार को सगुण ब्रह्म कहा गया है। 'रसो वै सः' छान्दोग्य उपनिषद् ने उद्गीथ को सारतम रस कहा है।

एषां भूतानां पृथिवी रसः पृथिव्या आपो रसः। अपामोषधयो रस ओषधीनां पुरुषो रसः पुरुषस्य वाग्रसो वाच ऋग्रस ऋचः साम रसः साम्न उद्गीथो रसः॥ स एष रसानां रसतमः परमः परार्ध्योऽष्टमो यदुद्गीथः। (छा. उप. 1.1.2 एवं 3) अर्थात् प्राणियों का पृथिवी रस है। पृथिवी का रस जल है; जल का रस ओषधियाँ हैं; ओषधियों का रस पुरुष है; पुरुष का रस वाक् है, वाक् का रस ऋक् है, ऋक का रस साम है और साम का रस उद्गीथ है। यह जो उद्गीथ है वह सम्पूर्ण रसों में रसतम उत्कृष्ट परमात्मा का प्रतीक होने योग्य और पृथ्वी आदि रसों में आठवाँ है।

स्पष्ट है कि यहाँ 'पुरुष' पद क्रियापुरुष के लिये है। इस क्रियापुरुष का रस 'वाक्' है। जब ऋक् को वाक् का रसरूप देखा जाता है तो वाङ्मयरूप 'उद्गीथ' उस क्रिया-पुरुष का परतम लक्ष्य हो जाता है। फिर, 'ऋक्' और 'साम' का निरूपण क्रमशः वाक् एवं प्राण से होने के कारण उद्गीथ स्वतः इनके मिथुनरूप से सगुणात्मक सिद्ध होता है। सगुणात्मक वस्तुतः कामनासिद्धि का अर्थात् कार्यसिद्धि का पर्याय सिद्ध होता है। कार्यसिद्धि का व्यापार (प्रक्रिया) वस्तुतः क्रिया-कारित्व की समन्विति से प्रारम्भ होता है। समन्वयन में क्रिया ही क्रिया से समन्वित होती है; क्योंकि क्रिया का कारित्वरूप स्वयं क्रिया का ही रूपान्तरण होता है। 'कारित्व' क्रिया की कार्यकारिता का साधनरूप है।

यहाँ आर्ष दर्शन जिस विकासवाद का प्रणेता सिद्ध होता है, वह पूर्णतः नियमविध है और सृष्टि के विकासक्रम को उज्जागरित करता है। यह डारविन (Darwin) के

आवयविक विकास (Organic evolution) से भिन्न है। डारविन का विकासवाद तो आर्ष दर्शन के विकासवाद का एक साक्ष्यमात्र है। वस्तुतः क्रिया का कार्यकारी विकास और कार्यकारी सृष्टि का क्रियात्मक विकास एक चक्रिय व्यवस्था (Cyclic order) में बढ़ता है। विकास वस्तुतः क्रिया-कारित्व के सामन्वयिक विस्तार का परिणाम है।

क्रिया का कारित्वरूप में रूपान्तरण, या फिर कारित्व का क्रियारूप में रूपान्तरण जिस समन्वयन या आत्मसातन की प्रक्रिया को अपनाता है वह कार्यकारिता या प्रतिबन्धिता का ही विकासक सिद्ध होता है। सृष्टि निर्माण और महाप्रलय दोनों ही शक्ति की रूपान्तरता के ही परिणाम हैं। यही कारण है कि आर्ष दर्शन 'प्रलय' को विनाश के रूप में नहीं, क्रियापुरुष के कारित्वरूप की सुषुप्ति के रूप में देखता है। प्रतिबन्धन या सुषुप्ति क्रियापुरुष के विशुद्धतम रूप की स्थिति होती है। उसका कारित्वरूप भी क्रियारूप में रूपान्तरित होकर कार्यकारी नहीं रह जाता।

आर्ष दर्शन वस्तुतः निश्चिति का दर्शन है, संशय का नहीं। हम सृष्टि को चाहे वास्तविक रूप में देखें या शक्त्यात्मक रूप में, वह शक्तिगत ही दिखती है। वस्तुतः शक्ति की वास्तविक (material) विकास और वस्तु का शक्त्यात्मक विकास एक चक्रिय क्रम में चलता है। इसलिये वहाँ विनाश नहीं, रूपान्तरण है। जन्म नहीं विस्तार है।

शक्तिगत सृष्टि में स्रष्टा और सृष्टि के शक्तिरूप होने से अद्वैतात्मक स्थिति बनती है। वह वृद्धिशील होने से ब्रह्म (बृंह + मनिन्) है। वह शक्त्यात्मक होने से निर्गुण, अविनश्य और अजन्मा है। आर्ष दर्शन इस रूप में ही सम्पूर्ण सृष्टि को चेतनामय देखता है।

ऋषि अपने-आपमें दार्शनिक-वैज्ञानिक हैं। वे कार्यरूप वास्तविक सृष्टि में कारणरूप क्रिया-कारित्व के जहाँ द्रष्टा हैं, वहाँ वे कारणरूप क्रिया-कारित्व के सामन्वयिक विकास और विस्तार को देखने वाले वैज्ञानिक व्याख्याता भी हैं।

ध्यातव्य है कि विद्वानों ने वेद में प्रतिपादित विषयों को चार रूपों में देखा है। स्वामी दयानन्द ने इन्हें विज्ञान, कर्म, उपासना और ज्ञान के रूप में देखा है। आचार्य मधुसूदन ओझा के ब्रह्म-सिद्धान्त के हिन्दी अनुवाद के प्रस्तावनानुवाक के अनुसार ये चार विषय हैं—यज्ञ, विज्ञान, इतिहास और स्तोत्र। स्पष्ट है कि वेद प्रमुखतः जीवन से सन्दर्भित सब विषयों के विज्ञानपरक व्याख्याता हैं। स्वामी दयानन्द सरस्वती के अनुसार वेदों में सब विद्यायें है। उनके अनुसार वेद में वर्णित विद्याओं में से कुछ हैं—ब्रह्म विद्या, धर्म, सृष्टि विद्या, लोक आकर्षण-अनुकर्षण, प्रकाश्य-प्रकाशक, गणित, उपासना, मुक्ति, नौविमानादि विद्या, तार विद्या, वैद्यक, पुनर्जन्म, विवाह, नियोग, राजप्रजा धर्म विषय, वर्णाश्रम, पञ्च महायज्ञ, ग्रन्थप्रामाण्याप्रमाण्यविषय, अधिकार-अनाधिकार विषय, पठन-पाठन विषय व्याकरण आदि। (विषय सूची)

स्पष्ट है कि वेद जीवन का व्यवहारपरक अध्ययन प्रस्तुत करते हैं। फलतः वहाँ व्यावहारिक अनुभव पर आधारित तथ्यगत सिद्धान्त स्वतः सामने आ जाते हैं। किन्तु मत-वैभिन्य के कारण भाष्यकारों ने अपने-अपने वैयक्तिक मतों के अनुरूप वेदों के भाष्य लिखे हैं। 'वैदिक साहित्य का आलोचनात्मक इतिहास' के लेखक डा. जयदेव विद्यालङ्कार ने इस पुस्तक के प्रथम भाग में लिखा है—इन भाष्यकारों और टीकाकारों का वर्गीकरण यास्कीय निरुक्त में उपलब्ध सामग्री के आधार पर निम्न रूप में किया जा सकता है—(1) अधिदैवतवादी, (2) अध्यात्मवादी, (3) आर्षवादी, (4) परिव्राजक प्रक्रियावादी, (5) यज्ञ, प्रक्रियावादी, (6) नैरुक्त प्रक्रियावादी, (7) वैयाकरण प्रक्रियावादी, (8) नैदान प्रक्रियावादी, (9) ऐतिहासिक प्रक्रियावादी और (10) आख्यान प्रक्रियावादी।

'अध्यात्म प्रक्रिया' के सन्दर्भ में डॉ. विद्यालङ्कार लिखते हैं—अध्यात्मवादी भाष्यकार वेदमन्त्रों की शरीर विद्या तथा ब्रह्मविद्यापरक व्याख्याएँ करते हैं।

इन अध्यात्मादियों के भी दो वर्ग कहे गये हैं। डॉ. जयदेव लिखते हैं—प्रथम वर्ग के अनुसार वेद मन्त्रों के अर्थ शरीर, वाक, मन, प्राण, जीवात्मा आदि परक किये जाते हैं। द्वितीय वर्ग के विद्वान् परमात्मा के गुण, कर्म, स्वभावतया मनुष्य द्वारा परमात्मा की स्तुति, प्रार्थना, उपासनापरक वेदमन्त्रों की व्याख्या करते हैं।

'आर्ष-प्रक्रिया' को अध्यात्म प्रक्रिया से मिलता-जुलता माना गया है। ऋषि को **'साक्षात्कृत-धर्माण'** कहा गया। **'साक्षात्कृत-धर्माण ऋषयो बभूवुः'** (निरुक्त, अध्या-1)। इन साक्षात्कृतधर्मा ऋषियों के नहीं रह जाने पर मनुष्यों ने जाकर देवताओं से पूछा कि अब हमारा ऋषि कौन होगा? इस पर देवताओं ने उन्हें तर्करूप ऋषि दिया। (निरुक्त, अ. 13)। प्रमाण, युक्ति, प्रतिभा और बुद्धि के आधार पर जब तर्क द्वारा अर्थ का अनुसन्धान किया जाता है तो वह आर्ष प्रक्रिया द्वारा निष्पन्न अर्थ कहा जाता है।

यहाँ यह ध्यातव्य है कि ऋषि अपने विचारों में निश्चिति के साक्षात् द्रष्टा हैं। निरुक्त की उक्ति है—**'तस्माद् यदेवं किंचानूचानोऽभ्यूहत्याष भवति'** अर्थात् तर्क ऋषि के आलम्बन से जो भी वेदज्ञ (अनूचानः) मन्त्र-तत्त्व की खोज करता है वह आर्ष या ऋषिकृत ही समझा जाता है। निरुक्त ने यहाँ अपने कथन को ऋग्वेदीय मन्त्रोक्ति से सम्पुष्ट किया है—**हृदा तष्टेषु मनसो जवेषु यद् ब्राह्मणाः संयजन्ते सखायः। अत्राहं त्वं विजहुर्वेद्याभिरोहब्रह्माणो विचरन्त्यु त्वे।** (ऋ. 10.71.8) अर्थात् ज्ञान वाले वेदज्ञ विद्वान् (ब्रह्माणाः) जब हृदय से सूक्ष्म किये गये मनः योग अर्थात् हृदय एवं बुद्धि से गम्य वेदार्थ-चिन्तन में एकत्रित होते हैं तब निश्चय ही उस वेदार्थ-चिन्तन में वेदज्ञ उस मूर्ख को अलग छोड़ देते हैं, जिसे वेद का कुछ भी ज्ञान नहीं होता। तर्कऋषि की सहायता से वेद-ज्ञान को प्राप्त करने वाले अथवा तर्क ही जिनका वेदार्थ-ज्ञापक महान् साधन है, ऐसे वेदज्ञ विद्वान् तत्त्व ज्ञान में विचरण करते हैं।

यहाँ यह स्पष्ट होता है तर्क का स्थान आर्ष अवधाणा में ऋषिवत् है अर्थात् तर्कऋषि ऋषिवत् ही प्रत्यक्षकर्ता है। प्रत्यक्षण या द्रष्टृत्व का अर्थ निश्चय ही केवल वाह्यरूप से ही वस्तु को देखना नहीं, वरन् वस्तु की वास्तविकता को पूर्णतः जानना है। इसे हम इस तरह समझ सकते हैं—ऋषि मन्त्रद्रष्टा हैं; और, मन्त्र देवता के लिये है, जो तीन रूपों में देखे गये हैं—परोक्षकृत, प्रत्यक्षकृत और आध्यात्मिक। 'देवता' को अगर हम कार्य निर्वाहकशक्ति अर्थात् क्रियापुरुष के रूप में देखेंतो उनका कार्य-कलाप परोक्ष, प्रत्यक्ष और शारीरक (अध्यात्म) रूप में व्याख्यायित होता दिखता है।

निरुक्त इनकी व्याख्या करता है—परोक्षकृत मन्त्र सम्पूर्ण नाम विभक्तियों तथा तिङन्त के प्रथम पुरुष से युक्त होता है। **'इन्द्रो दिव इन्द्र ईशे पृथिव्याः'** (ऋ. 10.89.10) अर्थात् इन्द्र द्युलोक तथा पृथ्वीलोक का स्वामी है। यहाँ इन्द्र प्रथमा विभक्ति है तथा 'ईशे' यह प्रथम पुरुष है।

प्रत्यक्षकृत मन्त्र मध्यम पुरुष और 'त्वम्' इस सर्वनाम से संयुक्त रहते हैं— **त्वमिन्द्र बलादधि सहसो जात ओजसः। त्वं वृषन् वृषेदसि॥** (ऋ. 10.153.2) हे इन्द्र! तुम बल से उत्पन्न बलस्वरूप हो। तुम वृद्धिशील हो, हमारी कामनाओं को पूर्ण करो। यही मन्त्र से 'त्वम्' सर्वनाम तथा 'असि' मध्यम पुरुष है।

अध्यात्मिक मन्त्र उत्तम पुरुष और 'अहम्' सर्वनाम से युक्त होते हैं—**'अहं रुद्रेभिर्वसुभिश्चरामि'** (वागाम्भृणीय सूक्त) मैं रूद्र और वसुओं के साथ विचरती हूँ।

स्पष्ट है कि आर्ष दर्शन अपनी क्रियादर्शिता के कारण ही क्रियामय कर्तारूप ब्रह्म को देख सकने में समर्थ होता है। ऐसे में आर्ष दर्शन का 'ब्रह्म' वह कार्यकारी विराट् क्रियापुरुष है, जो अपने शक्त्यात्मक रूप में स्वयम्भू है और सृष्टिगत जागतिक सृष्टि के विकास, विस्तार, स्थिति तथा लय का कारण है।

आर्ष दर्शन वस्तुतः क्रियापुरुष के प्रत्यक्षण के माध्यम से सम्पूर्ण कार्यसृष्टि को देखता जानता तथा उसकी व्याख्या करता है। कारकरूप शक्तिमान् शिव यह कभी नहीं भूलते कि वे शक्ति से ही शक्तिमान् हैं; और, सम्पूर्ण सृष्टि भी उसी शक्ति का रूप है। वे तो मात्र उस क्रियाशक्ति की कार्यकारिता के साधनमात्र हैं।

आर्ष दर्शन सृष्टि-स्थिति-प्रलय को नियमविध विकसित होता हुआ देखता है। शक्ति के रूपान्तरणों में वह शक्ति को ही कारण और कार्यरूप में देखता है। फलतः सृष्टि को शक्तिगत देखती ऋषि-दृष्टि व्यक्ति में भी कार्यकारी क्रियापुरुष को ही कार्यरत देखती है। ऐसी स्थिति में आर्ष दर्शन मनुष्यरूप शरीर को **'पुरुषो वाव सुकृतम्'** घोषित करते देर नहीं करता।

पुरुष वस्तुतः सृष्टि का प्रतीक है; क्योंकि उसका 'मन' गति है, प्रकाश है, प्रवाह है, प्राण है, चेतना है, ऊर्जा है। स्थानभेद और कार्यभेद से उसके ही अनेक नाम है। ज्ञानका

ग्राहक वह ज्ञानेन्द्रिय है; कर्म का साधक वह कर्मेन्द्रिय है। अपनी नियन्त्रिति में मन ही 'धर्म' है। द्रष्टृ और कर्तृ शक्ति का समन्वय रूप विवेचक वह मति (मन् + क्तिन्), आत्मा (अत् + मनिन्) और ब्रह्म (बृंह + मनिन्) है। यह कार्यकारी मन वस्तुतः शक्ति-शक्त की समन्विति शक्तिमान् या क्रिया-कारित्व की समन्विति 'अर्थ' या 'परिणाम' है।

'मन' इस तरह वह कार्यकारी शक्ति-प्रवाह है, जो अपनी कार्यकारिता में अपने वैद्युतिक आवेशरूप को किसी भी ऊर्जारूप में रूपान्तरित कर अपेक्षित कार्य का निष्पादन करने में समर्थ होता है। इस शक्ति के कार्यकारी प्रवाह का साधन वह द्रव्य है, जो स्वयं उसी शक्ति का रूपान्तरण है। इस तरह भौतिक शरीर वस्तुतः शक्ति की अभिव्यक्ति का साधन है। इसी अभिव्यक्ति को उपनिषद् ने 'व्याहृति' की संज्ञा दी है।

हमने ऊपर वेदमन्त्रों की अध्यात्मवादी व्याख्या में शरीरविद्या और ब्रह्मविद्या की उपयोगिता की चर्चा देखी है। वस्तुतः 'शरीर' शक्ति के कारकत्वरूप का और 'ब्रह्म' शक्ति के क्रियात्वरूप का निरूपक है। दोनों की समन्वितिरूप 'कारक' वस्तुतः कार्यकारी क्रियाशक्ति है। 'कारक' स्वतः प्रकृतिवश 'कारक' नहीं होता, वरन् कार्यकारी क्रिया (क्रिया-कारित्व की समन्विति) की प्रकृत के कारण कारक होता है।

ध्यातव्य है कि शक्ति का प्रवाह या संचरण शक्ति के शक्तित्व से ही सम्भव है। फलतः क्रिया-शक्ति का समन्वय उसके ही कार्यकारीरूप कारित्व से सम्भव हो पाता है। शरीर और शरीर की क्रियाशीलता वस्तुतः शक्ति की ही कार्यकारिता है, जिसे गीता ने शरीर-शरीरी, देह-देही और क्षेत्र-क्षेत्रज्ञ के रूप में देखा है।

इस तरह शक्ति अपने-आपमें कारण भी है और कार्य भी। फिर कार्य के कारणरूपों में रूपान्तरण और उन रूपान्तरणों में अपेक्षित समन्वयन से ही कार्य का विस्तार भी सम्भव होता है। 'कारण' और 'कार्य' द्वैत के निरूपक नहीं, वरन् अद्वैतात्मक है; क्योंकि 'कारण' अपने क्रियात्व और कारकत्वरूपों का स्वयं ही कारण है। दिखने में अलग-अलग शक्तियाँ वस्तुतः एक ही मूल शक्ति के अनेक रूपान्तरण रूप हैं। आर्ष दर्शन ने इन्हें कार्यनिर्वाहक शक्ति के रूप में देवरूप माना है और कार्य विशिष्टता के अनुरूप उन्हें संज्ञापित किया है। ऋग्वेदीय यह मन्त्रोक्ति इसे ही सम्पुष्ट करती हुई कहती है—

> **इन्द्रं मित्रं वरुणमग्निमाहुरथो दिव्यः स सुपर्णो गरुत्मान्।**
> **एकं सद् विप्रा बहुधा वदन्त्यग्निं यमं मातरिश्वानमाहुः॥**
> **(ऋ. 1.164.46)**

आज के दार्शनिकों-वैज्ञानिकों का कर्तव्य है कि वे दर्शन को विज्ञान की, और, विज्ञान को दर्शन की आँखें दें, अन्यथा वैयक्तिकता अपनी अज्ञानता में आतङ्कीरूप धारण कर सम्पूर्ण सृष्टि को आतङ्कित कर देगी; और, महाप्रलय का समय आने से पहले खण्ड प्रलय विश्व को विनष्ट कर जायेगा।

जीवन का विकास एक दिन की बात नहीं होती और क्रियापुरुष अपने विकास और विस्तार में हर बार रूप बदलता अवतरित होता है। विकास की प्रक्रिया में विकास का जन्म नहीं होता, विकास का विस्तार होता है। यहाँ यह बात ध्यातव्य है कि जहाँ शरीर अपनी सीमा में रहता है, वहाँ शरीरी अपनी कार्यकारी असीमता में अनेकानेक परिवर्तनों का कारण बनता जाता है। यह वैकासिक परिवर्तन आत्मा के अन्नमयकोष में होता तथा विज्ञानमय कोष में दृष्टिगत होता है। शक्ति अपने कार्यकारी शक्त्यात्मकरूप में ही क्रिया-प्रतिक्रिया के सन्दर्भ में प्रभावशाली सिद्ध होती है। जीवन में अनुकूलन (adaptation) का गुण इसी की व्याख्या देता है।

'शक्ति' और 'शक्त' की शक्तिरूपता में जिस तरह 'शक्त' (द्रव्यपरक) महाप्रलय में शक्ति-रूप (शक्तिपरक) में रूपान्तरित होकर शक्ति (शक्तिपरक) में आत्मसातित हो जाता है उसी तरह 'मन' का भी कारित्व-रूप क्रियात्व में परिवर्तित हो जाता है, और वह कार्यकारी नहीं रह जाता। वस्तुतः 'मन' एक कार्यनिर्वाहक कार्यकारी शक्ति है और इसे देवता के रूप में देखा गया है। **'केनापि दैवेन हृदिस्थितेन यथा नियुक्तोऽस्मि तथा करोमि'** (धर्मशास्त्राङ्क, कल्याण)

स्पष्ट है, इन्द्रियोन्मुखी मन शरीर को व्यक्तिपरक रूप में सांसारिक जीवन के छल-छद्मों में डालता है, जबकि आभ्युदयिक 'मन' स्वयं में संयमित होकर सार्व (सर्वकल्याण) और परमार्थ (परम कल्याण) की ओर उन्मुख होता है। ऋषि हमें परमार्थ की ओर अभिप्रेरित करते हैं। इसके लिये वे हमें **'दमो धर्मः सनातनः'** का पाठ देते हैं; क्योंकि यही एक आधार है, जो सम्पूर्ण सृष्टि, सम्पूर्ण ब्रह्माण्ड को एक-रूप देखता दिखाता है। 'धर्म' वस्तुतः अपने 'धृ + मन्रूप' में मन-मानव या मनोदेव का पर्याय है। यह आचार नहीं, वरन् आचार का नियामक तथा नियन्ता है। 'धृ + मन्' के रूप में 'धर्म' मनःसंयम का पर्याय है। संयमित मन की अधीनता में इन्द्रियाँ स्वतः संयमित हो मन के अधीन हो जाती हैं, मन के लिये कार्य करती हैं। इस मन को ही देवराज इन्द्र कहा गया है; क्योंकि यह इन्द्रियों का नियामक है। यह मन अपने संयमितरूप में ही मनोमयरूप से विज्ञान का कारण है। यह विज्ञाता मन ही सार्व का द्रष्टा अर्थात् सर्वकल्याण का द्रष्टा आत्मा है। यह आत्मरूप सर्वद्रष्टा मन ही परमार्थ का द्रष्टा अर्थात् परम कल्याण का प्रदर्शक है। यह मन ही निग्रह-अनुग्रह का धर्ता है और इस रूप में ही वह शासक भी है। मानव-शरीर जहाँ कार्यनिर्वाहक शक्तियों की समन्वित समष्टि है, वहाँ मन उन सबों का कारण नियन्त्रक या शासक है। इन्द्र देवराज हैं। इन्द्ररूप मन इस रूप में ही हर कार्यनिर्वाहक शक्ति का राजा, शासक या नियन्त्रक है।

हमने ऊपर ऋग्वेदीय मन्त्रोक्ति **'त्वमिन्द्र बलादधि'** का उद्धरण देखा है। यह स्पष्ट करता है कि इन्द्र ही बल-प्रवृत्ति का कारण है। फिर, अथर्ववेद की इस मन्त्रोक्ति को

देखें—इयं या परमेष्ठिनी वाग्देवी ब्रह्मसंशिता। येनैव ससृजे घोरं तेनैव शान्तिरस्तु नः।। इदं यत् परमेष्ठिनं मनो वां ब्रह्म संशितम् येनैव ससृजे घोरं तेनैव शान्तिरस्तु नः। इमानि यानि पञ्चेन्द्रियाणि मनः षष्ठानि मे हृदि ब्रह्मणा संशितानि।। यैरेव ससृजे घोरं तैरेव शान्तिरस्तु नः। (19.9.3 से 5)

मन्त्र में आये पदों 'ब्रह्मसंशिता' या 'ब्रह्मणा संशितानि' से ब्रह्म से निष्पन्न या विकसित का अर्थ लेते हैं। उपर्युक्त मन्त्रों में 'वाग्देवी' (सरस्वती), 'मन' और 'इन्द्रियाँ' ब्रह्म से ही विकसित या निष्पन्न कही गयी हैं। यहाँ 'मन' को छठी इन्द्रिय कहा गया है। इनमें से सब घोरकर्मा भी हैं और शान्तिप्रदायी भी। मन्त्रोक्ता का अनुरोध है कि घोरकर्मा होते हुए भी वे उसके लिये शान्ति प्रदान करने वाले हों।

'मन' इन्द्रियों के संयमन का कारण होने से उनका शासक है। संयमित इन्द्रियाँ जब मन के लिये कार्य करती हैं तब 'मन' का रूप अन्तर्यामी का होता है। आलोचित वस्तु का सत्य उसके समक्ष उज्जागरित हो जाता है। 'सत्य' (सत् + यत्), अर्थात् कारित्व क्रिया की समन्विति। 'सत्य' कार्यकारी होता है। 'सत्य' की सत्यता नियमविध सम्पुष्ट होती है। 'सत्य' पूर्ण भी होता है, तथा अविनश्य अर्थात् अपरिवर्तनीय और परम शुभ अर्थात् पारमार्थिक भी। आर्ष दर्शन इसी पारमार्थिक सत्य को महत्त्व देता है और उसे ही व्यवहार्य्य भी मानता है। 'सत्य' को अपनी व्यावहारिकता में निष्पक्षता की अपेक्षा होती है। 'निष्पक्षता' वस्तुतः मनसा-वाचा-कर्मणा अर्थात् विचार-उच्चार-अचार में एक होने के रूप में परिभाषित होती है।

इस तरह 'धृ + मन्‌रूप' 'धर्म' वस्तुतः 'सत्य' का द्रष्टा-ज्ञाता तथा निर्धारक है। यह धृत मन अर्थात् संयमित मन ही देवरूप में इन्द्र है; इन्द्ररूप में देवराज है; और देवराज के रूप में ब्रह्म है। ब्रह्म से ही सृष्टि का विकास होता है। ऋग्वेदीय यह मन्त्रोक्ति द्रष्टव्य है—

कामस्तदग्रे समवर्तताधि मनसो रेतः प्रथमं यदासत्।
सतो बन्धुमसति निरविन्दन् हृदि प्रतीष्यां कवयो मनीषा।।

(ऋ. 10.129.4)

'सत्य' धर्म नहीं, वरन् धर्मदृष्ट यथार्थ है। स्पष्ट है कि 'सत्य' नित्य है और 'धर्म' इसी नित्य का द्रष्टा है। 'धर्म' आचार या आचरण नहीं; क्योंकि आचरण सत्य की प्राप्ति का साधन है। इस तरह, धर्म-दृष्ट सत्य की प्राप्ति के लिये सत्यानुकूल आचरण का अनुसरण करना होता है। यह सत्यानुकूल आचरण व्यक्ति को अभ्युदय और आनन्द की प्राप्ति कराता है। अभ्युदय का कारण होने से यह 'नीति' पद से संज्ञापित होता है। यह सत्य ही ऋतःरूप है, जो सब के लिये अनुपालनीय है। देव, दानव, मानव, ग्रह-नक्षत्र सब इस ऋत की नियन्त्रिति में होते हैं। ऋषि सबके द्रष्टा-ज्ञाता हैं।

आर्ष दर्शन का आलोचन पूर्णतः नियमविध है। नियमविध परिष्कृत आलोचन अर्थात् अनुवीक्षण से ही सत्य के यथार्थरूप को देखा जा सकता है। सृष्टि की उसकी

व्याख्या शक्तिपरक है; और कारणरूप से वह द्रव्य को भी शक्तिगत ही देखने में समर्थ है। उसकी दृष्टि में सम्पूर्ण सृष्टि, शक्तिगत होने से, चेतन है। चेतना वह मनःशक्ति है जिसमें द्रष्टृ-ज्ञातृ-कर्तृ तीनों शक्तियाँ समन्वितरूप से निहित होती हैं। ज्ञातृशक्ति के रूप में वह ब्रह्म है, द्रष्टारूप में आत्मा, और कर्तारूप में मनोमानव अर्थात् मनोमय-प्राणमय-विज्ञानमय क्रियापुरुष। किन्तु क्रिया-कारित्व की समन्विति होने के कारण तीनों ही रूपों में कर्तृशक्ति भी होती है। ब्रह्म में विस्तीर्णता की कर्तृशक्ति है, आत्मा में विजानिति की आलोचन-शक्ति है। मन अपनी उभयेन्द्रियता में ज्ञातृ और कर्तृ दोनों शक्तियों से युक्त है। इसे ही वाक्-प्राण-मन की समन्विति, मानव, के रूप में देखा गया है। 'वाक्' ब्रह्मरूप और 'प्राण' आत्मारूप चेतन है। वाक्-प्राण मिथुन हैं। मन इनकी समन्विति में मानसिक और शारीरिक कर्मों में समन्वय रखता है।

ब्रह्मसूत्र की उक्ति है—'जन्माद्यस्य यतः' अर्थात् 'जन्मस्थितिभङ्गं समासार्थः' (ब्रह्मसूत्र 1.1.2)। ब्रह्म वह है जिससे उत्पत्ति, स्थिति और प्रलय होता है। तैत्तिरीयोपनिषद् (3.1) ने इसे ही इस रूप में कहा है—'यतो वा इमानिभूतानि जायन्ते येन जातानि जीवन्ति यत्प्रयन्त्यभिविशन्ति। तद्विजिज्ञासस्व। तद् ब्रह्मेति।' निश्चय ही ये सब प्रत्यक्ष दिखने वाले प्राणी जिससे उत्पन्न होते हैं, उत्पन्न होकर जिसके सहारे जीवित रहते हैं और अन्त में इस लोक से प्रयाण करते हुए जिसमें प्रवेश करते हैं वही तत्त्वतः जानने योग्य है। वही ब्रह्म है।

ब्रह्म को सत्य कहा गया है और वह अपने ज्ञातृत्व और कर्तृत्व में अनन्त है—'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म' सत्य की ही सत्ता होती है।

वैसे तो सत्ता को तीन रूपों में देखा गया है—व्यावहारिक, प्रातिभासिक और पारमार्थिक। किन्तु आर्ष दर्शन पारमार्थिक सत्ता को ही मानता है—

इन्द्रं मित्रं वरुणमग्निमाहुरथो दिव्यः स सुपर्णो गरुत्मान्।
एकं सद्विप्रा बहुधा वदन्त्यग्निं यमं मातरिश्वानमाहुः॥

(ऋ. 1.164.46)

जैसा कि ऊपर कहा जा चुका है ऋषि विचार-उच्चार-आचार की एकता और समन्विति पर बल देते हैं। फिर अगर 'ब्रह्म' स्वरूप में सत्य और कर्तृ में अनन्त है तो वह प्रातिभासिक नहीं हो सकता; और, अगर कर्तृत्व में अनन्त है तो उसकी सर्वत्रता और सर्वव्याप्तता स्वतः सिद्ध होती है। प्रतिभासिता वस्तुतः द्रष्टृत्व की अपेक्षित स्थितियों की अनुपस्थिति का परिणाम है। प्रकाश की कमी और द्रष्टृ-शक्ति की कमजोरी प्रतिभासिक स्थिति के कारण होते हैं। हम इन्हें प्रतिभासिता को नियम नहीं मान सकते। 'नियम' जहाँ 'अवरोधक' है वहाँ वह 'निश्चितता' और 'अनिवार्यता' का भी पर्याय है। 'नि + यम् + अप्' वस्तुतः अधोगामिता का अवरोधक, ऊर्ध्वगामिता अर्थात् अभ्युदय की निश्चिति और साङ्गठनिक अनिवार्यता का बोधक है।

'ब्रह्म' जगत् का उपादान (कारित्व) और निमित्त (क्रिया) दोनों ही कारण है। न्याय दर्शन ने उपादान को समवायि; और, तन्तुओं के पारस्परिक संयोग को असमवायि कारण कहा है। कर्ता को वहाँ निमित्त माना गया है। वेदान्त दर्शन 'ब्रह्म' को अभिन्न निमित्तोपादान कारण मानता है। 'वेदान्त' आर्ष दर्शन की वैज्ञानिकता के निकट है।

जैसा कि हमने पूर्व में भी 'शक्ति + शक्त = शक्तिमान्' अथवा 'क्रिया + कारित्व = अर्थ' की विवेचना में देखा है, 'शक्ति' या 'क्रिया' क्रियापरक तत्त्व हैं और 'शक्त' या 'कारित्व' कारित्वपरक तत्त्व हैं। इन दोनों की समन्विति क्रमशः 'शक्तिमान्' या 'अर्थ' वस्तुतः पारिणामिक कार्य है। स्पष्ट है कि कारणरूप 'क्रिया + कारित्व' अथवा 'शक्ति + शक्त' के समन्वय के बिना कार्यकारी परिणाम नहीं निकल सकता। 'कार्य' के विकास में 'क्रिया' कारण हो सकती है, परन्तु कार्य के विस्तार में कार्य की अनिवार्यता होती है; क्योंकि उसमें स्वयं कारण की भी निहित होती है।

अपनी अव्यक्तता में शक्ति प्रतिबन्धित होती है,और उसे ऋषियों ने तत्, यत् या फिर असत् (अव्यक्त) रूप में देखा है। प्रतिबन्धिता से विमुक्ति अर्थात् सिसृक्षारूप कामना के कारण 'तत्' अपने ही रूपान्तरण या बन्धुरूप 'सत्' से समन्वित हो कार्यकारी कारण-सत्ता के रूप में विकसित होता है। यह कार्यकारी कारणसत्ता वस्तुतः पञ्चभूत और उनकी तन्मात्राओं के रूप में निरूपित होती है। 'ब्रह्म' वस्तुतः कार्यकारी शक्त्यात्मक सत्ता अर्थात् (शक्ति + शक्त =) शक्तिमान् का निरूपक है। इस ब्रह्म को ही मनोरूप देखता आर्ष दर्शन वस्तुतः कार्यकारी शक्ति की अवधारणा देता हुआ हर कार्यकारी-कार्यविस्तारक कार्यरूप को ब्रह्म कहता और उसे तुरीयरूप में वरीय मानता है। उसकी यह वरीयता वस्तुतः उसकी अभिव्यक्ति अर्थात् व्यावहारिक कार्यकारिता या कार्य-विस्तारिता में निहित होती है।

वैकासिक कारण की चार अवस्थाएँ होती हैं—पूर्वरूप, उत्तररूप, संधान और सन्धि। इनमें से पहले तीन से सम्बद्ध सामन्वयिक क्रिया की पूर्णता में कार्य, या अर्थ, परिणाम या सन्धिरूप कार्यकारी तत्व या संतान का विकास होता है। 'कारण' वस्तुतः क्रियापरक होने से अव्यक्त या अमूर्त रहता है, फलतः वह वाह्यतः देखा नहीं जाता। संधानसहित पूर्वरूप और उत्तररूप कारण की श्रेणी में आते हैं। उपादानरूप से पूर्व और उत्तररूप तथा निमित्तरूप से संधान अपना कार्य करता है।

ऋग्वेद की यह मन्त्रोक्ति यही तथ्य इस प्रकार अभिव्यक्त करती है—

एतावानस्य महिमाऽतो ज्यायांश्च पूरुषः।
पादोऽस्य विश्वा भूतानि त्रिपादस्यामृतं दिवि॥
त्रिपादूर्ध्व उदैत् पुरुषः पादोऽस्येहाभवत् पुनः।
ततो विष्वङ्व्यक्रामत् साशनानशने अभि॥

(ऋ. 10.90.3 एवं 4)

मन्त्रों में जागतिक अभिव्यक्ति को परम शक्ति का एक पाद कहा गया है। उसके शेष तीन पाद 'दिवि' अर्थात् द्युलोक या स्वर्गलोक में रहता है। यह दिवि या स्वर्गलोक वस्तुतः मनःलोक है, जहाँ की अधिष्ठात्रि शक्ति मनःरूप है। 'मन' वस्तुतः कार्यकारी क्रियापुरुष है। इसे ही कार्यविस्तार का कारणरूप माना गया है।

सृष्टि, चाहे वह शक्त्यात्मक हो या द्रव्यात्मक, अनुभूति या दृष्टि का विषय है। कार्यकारी हर शक्ति अनुभूति का विषय होती है। शब्द, स्पर्श, रूप, रस और गन्ध शक्त्यात्मक कार्यकारी शक्ति होने से ऐन्द्रियक अनुभूति के विषय है।

हमने अपने विवेचन में 'ब्रह्म' को भी शक्त्यात्मक क्रियापुरुष या शक्त्यात्मक कार्यकारी शक्ति के रूप में देखा है। क्या ब्रह्म भी अनुभूति का विषय है? आर्षेतर दर्शन इसे नकारते हैं; किन्तु ऋषि-दृष्टि इसे देखती है। तभी तो ऋषि उसे **'सहस्त्रशीर्षा पुरुषः सहस्त्राक्षः सहस्त्रपात्'** के रूप में देखती और उसकी व्याख्या कर पाती है। यह ऋषि-दृष्टि ही वस्तुतः दिव्यचक्षु या मनश्चक्षु है। ब्रह्म मनोनुभूत है; क्योंकि वह मन का ही पारमार्थिक रूप है। गीता में श्रीकृष्ण ने अपने ब्रह्मरूप को दिखाने के लिये अर्जुन को दिव्यचक्षु दिये हैं।

अनुभूति चाहे वह इन्द्रियसम्बद्ध हो अथवा मनःसम्बद्ध, वस्तुतः, दृष्टिपरक ही समझी जाती है। फिर, ज्ञानसम्बद्ध इन्द्रियाँ चक्षुवत् ही होती हैं। चक्षुरूप इन्द्रिय प्रकाशमय वाह्य सृष्टिगत वस्तु को दृश्यरूप देखती हैं। श्रोत्रेन्द्रिय 'कर्ण', वस्तु से उत्पन्न शब्द को, श्रवणरूप चक्षु से देखती है, जिसे हम सुनना या श्रवण करना कहते हैं। ऋषि को चित्रश्रवस कहा गया है। इसी तरह स्पर्शेन्द्रिय 'त्वचा' स्पर्श द्वारा, रसनारूप (जिह्वारूप) इन्द्रिय रस को स्वाद के रूप में और नासिकारूप इन्द्रिय गन्ध को सूंघकर देखती या प्रत्यक्ष करती है।

आधुनिक विज्ञाननिदर्शित यान्त्रिक, तापीय, प्रकाशकीय, चुम्बकीय, वैद्युतिक आदि शक्तिगत रूपों को हम आनुभूतिक रूप में ही ग्रहण करते हैं। यान्त्रिकशक्ति शरीर के अस्थि पञ्जर की क्रियाशीलता में, ताप का त्वचा द्वारा, प्रकाश को चक्षु द्वारा, चुम्बकीय शक्ति को आकर्षण-विकर्षण की क्रियात्मकता में, वैद्युतिक शक्ति को मानसिक चेतना द्वारा हम अनुभूत करते हैं। हमारा चेता-संस्थान वस्तुतः वैद्युतिक आवेश का प्रवाहरूप है। हमारी चेतना वस्तुतः वह विद्युत प्रवाह ही है, जो मस्तिष्कीय कार्यों में अभिव्यक्त होती है।

कारण और कार्य की उपर्युक्त स्थिति में हमने 'कारण' को शक्तिगत रूप में, अव्यक्त या असत्‌रूप अथवा अमूर्तरूप में देखा है तथा 'कार्य' को द्रव्यगतरूप में मूर्त, व्यक्त और कार्यकारीरूप में। इसे ऋग्वेद की यह मन्त्रोक्ति अपने साहित्यिक लालित्य में इस प्रकार व्यक्त करती है—

द्वा सुपर्णा सयुजा सखाया समानं वृक्षं परिषस्वजाते।
तयोरन्यः पिप्पलं स्वाद्वत्त्यनश्नन्नन्यो अभिचाकशीति॥

(ऋ. 1.164.20)

ध्यातव्य है कि यह मन्त्र इस रूप में माण्डूक्य उपनिषद् (मुण्डक-3, खण्ड-1, मंत्र-1) और अथर्ववेद (9.9.20) में भी लिये गये हैं। मन्त्र का भावार्थ है—एक वृक्ष है। उस पर दो पक्षी बैठे हैं। उनमें से एक स्वादिष्ट फल खाता है और दूसरा मात्र देखता है।

स्पष्ट है—कारणशरीर शक्त्यात्मक होने से भोक्ता नहीं हो सकता। कार्यशरीर ही कार्यात्मक होने से कर्मफल का भोक्ता होता है। कारणशरीर की सत्ता शक्त्यात्मक क्रिया-कारित्वरूप होती है। क्रिया का कारित्वरूप रूपान्तरण, वस्तुतः, सिसृच्छारूप कामना है। **'कामस्तदग्रे समवर्तताधि मनसो रेतः प्रथमं यदासीत्'** इसका ही निदर्शन करता है। क्रिया-कारित्व और काम ये तीन पादरूप मन के विषय हैं। इनकी अनुभूति इन्द्रियों को नहीं होती। इन्द्रियों की अनुभूति का विषय तो मात्र कार्य या परिणामरूप कार्यकारी कार्य-सृष्टि ही है।

जहाँ श्वेताश्वतर उपनिषद् का द्रष्टा ऋषि पूछता है—इस जगत् का कारण 'ब्रह्म' कौन है? हम लोग किससे उत्पन्न हुए हैं? किससे जी रहे हैं? किसमें हमारी सम्यक स्थिति है? किसके अधीन रहकर हम लोग सुख-दुःख में व्यवस्थित हो रह रहे हैं?

किं कारणं ब्रह्म कुतः स्म जाता जीवामा केन क्व च सम्प्रतिष्ठाः।
अधिष्ठिताः केन सुखेतरेषु वर्तामहे ब्रह्मविदो व्यवस्थाम्॥

(श्वेताश्वतरोप मं.1.1)

वहाँ कुछ इसी तरह का प्रश्न ऋग्वेद के ऋषि भी करते हैं—**'कुत आजाता कुत इयं विसृष्टिः'** (ऋ. 10.129.6 अंश) कहाँ से उत्पन्न हुए? कहाँ से यह रूपात्मक सृष्टि उत्पन्न हुई?

श्वेताश्वर उपनिषद् की स्पष्टोक्ति है—काल, स्वभाव, नियति, यदृच्छा, स्वेच्छा, संयोग, पञ्च महाभूत, जीवात्मा आदि वस्तुतः इस जगत् का कारण नहीं हो सकते; क्योंकि वे स्वयं चेतन आत्मा के अधीन हैं। आत्मा (जीवात्मा) भी इस जगत् का कारण नहीं हो सकता; क्योंकि सुख-दुःखों के हेतुभूत प्रारब्ध के अधीन हैं, स्वतन्त्र नहीं। (1.2)

अपनी ध्यानावस्था में ब्रह्मवादिन् और ब्रह्मविदों ने अपने ही गुणों से आवरित देवात्मा शक्ति को देखा। इस देवात्मशक्ति को ही उन्होंने काल से लेकर जीवात्मा तकका कारणरूप देखा। (वही मं. 3)।

ध्यातव्य है कि देव या देवात्मशक्ति को हमने अपने विवेचन में कार्यकारी क्रिया-शक्ति या कार्यकारी शक्त्यात्मक क्रियापुरुष के रूप में देखा है। स्पष्ट है कि 'कारक' की स्वतन्त्र सत्ता को स्वीकार कर ऋष्येतर दर्शन-सम्प्रदायों ने शक्तिरूप 'तत्' की अवहेलना की है। फलतः वे न तो 'स्वयम्भू' की व्याख्या कर पाते हैं और न ही अनवस्था दोष से उसे मुक्त करा पाते हैं। प्रालयिक स्थिति में उनका 'सत्' अपना कारित्वरूप किस बिना पर अस्तित्वमान् रह पाता है? इसकी नियमविध वैज्ञानिक व्याख्या वे नहीं दे पाते। 'सत्' का अस्तित्व 'तत्रूप' में ही नित्य हो सकता है, स्वयं 'सत्रूप' में नहीं; क्योंकि प्रलयकाल में 'सत्' का रूपान्तरण असत् में हो जाता है।

यहाँ हम अपने विवेचन में शक्ति की रूपान्तरणीयता पर ध्यान देते हैं। शक्ति की नित्यता उसकी रूपान्तरणीयता में निहित है। उसकी कार्यकारी क्षमता उसके रूपान्तरण-क्षमता के रूप में परिभाषित होती है। श्वेताश्वर उपनिषद् की देवात्मशक्ति अपने-आपमें कार्यकारी क्रियात्मक शक्ति है। यह कार्यविस्तारक है, और कारकरूप में परिभाषित होता है। इस तरह वह क्रियाशक्ति का कार्यकारी विकास सिद्ध होता है, जिसमें क्रिया का क्रियात्व और कारित्व दोनों रूप समन्वित होते हैं। इस तरह कोई भी कार्यकारी तत्त्व या अवयव अपने मूल कारणरूप में अद्वैतात्मक और कार्यकारीरूप में द्वैतात्मक दृष्टिगोचर होते हैं। परन्तु ऐसा है नहीं; क्योंकि शक्ति अद्वैत और नित्य है।

वह अपनी क्रियात्व और कारित्वरूप रूपान्तरणीयता और रूपान्तरणों के समन्वयन में कार्य-विस्तार का कारण बनता तथा कार्यकारी क्रियात्मकशक्ति के रूप में कार्यरत होता है। शक्ति के इस रूप से अनभिज्ञ आर्षेतर दर्शन 'तत्' या 'असत्' या 'अव्यक्त' को शक्तिरूप न देखकर 'सत्' को ही शक्तिमान् मान लेते हैं। फलतः अपूर्ण कारित्वरूप 'सत्' ही कारक मान लिया जाता है। 'सत्' सत्य होकर 'असत्' को असत्य बना जाता है। वस्तुतः क्रिया-कारित्व के समन्वय की तरह शक्ति-शक्त का समन्वितरूप ही अर्थपरक शक्तिमान्रूप 'कारक' होता है, जो अपने कार्यकारी रूप में कार्यविस्तारक है।

शरीर और मन, शरीर और शरीरी, क्षेत्र और क्षेत्रज्ञ, कारित्व और क्रिया, कार्य और कारण, व्यक्ति और व्यक्तित्व ये सब वस्तुतः अपनी समन्विति में ससीम-असीम के समन्वय का दिग्दर्शन कराते हैं। क्रिया की कार्यकारिता का साधन है 'कारकत्व' और 'कारकत्व' की कार्यकारिता का कारण है 'क्रिया'। इस तरह कारक का व्यक्तित्व ही क्रिया है, जिसके बिना वह कुछ भी नहीं। **'शक्त्या विरहितः शक्तः शिवः कर्तुं न किञ्चन'।**

'व्यक्त सत्ता' की स्वीकृति में 'अव्यक्त सत्ता' की स्वीकृति अवश्यम्भावी हो जाती है। यही कारण है कि धर्मरूप अमूर्त सत्ता की अनदेखी ने 'धर्म' के राज्य को ही समाप्त कर दिया। 'न राजा न राज्यं...' की महाभारतीय उक्ति को हम इसी रूप में देख सकते हैं।

'असत्‌रूप' अव्यक्त शक्ति अपनी अभिव्यक्ति या व्याहृति, वस्तुतः शक्ति का ही स्थूल लोकरूप होता है, जिसे कार्य-जगत्‌ की संज्ञा देते हैं। स्थूल 'द्रव्य' वस्तुतः शक्ति-शक्त का समन्वयन होता है। शक्ति-शक्त के इस समन्वय को हमने वैद्युतिक आवेशों (धन एवं ऋण) के समन्वय के रूप में भी देखा है। विद्युत का प्रवाह धन से ऋण की ओर होता है। इसे जन साधारण 'गर्म' और 'ठंडा' भी कहते हैं। इस तरह अव्यक्त वैद्युतिक शक्ति अपने 'धन' अवस्था में कार्य करने की क्षमता नहीं रखती। अपने अस्तित्व को वह व्यक्त नहीं कर पाती। उसकी यह स्थिति तबतक बनी रहती है जबतक कि वह उस ठंडे तार (Negative Electrode) से समन्वित नहीं होती। विद्युत प्रवाह कटने पर दोनों तार एक-से होते हैं। विद्युत बल्ब विद्युतसंयन्त्र से अलग रहकर प्रकाश नहीं दे पाता। विद्युत्‌शक्ति से जुड़कर ही वह प्रकाश दे पाता है। 'बल्ब' (bulb) शरीररूप और विद्युत प्राणरूप है। 'बल्ब' शक्त या कारित्वरूप तथा विद्युत 'क्रिया' या शक्तिरूप है। जहाँ 'असत्' या अव्यक्त 'क्रिया' का पर्याय स्वीकारा गया हो वहाँ 'सत्' को कारकत्व स्वीकार करना होगा। प्रकाशकीय सत्य के उद्‌भव के लिये इनके समन्वय की अनिवार्यता स्वतः सिद्ध होती है। इन्द्रियाँ और मन जब तक समन्यव में नहीं आते तब तक आभ्युदयिक स्थिति का प्रकाशन सम्भव नहीं होता। यही कारण है कि ऋषि-दृष्टि ने इन्द्रियों और मन की समन्विति अर्थात्‌ संयमन को 'धर्म' (धृ + मन्) के रूप में अभ्युदय और निःश्रेयस्‌प्राप्ति का साधनरूप देखा है, 'आचार' के रूप में नहीं। 'आचार' और 'उच्चार' का उदय विचार से होता है और ये विचार अगर धर्मजन्य न हों तो ऐन्द्रियक ही रह जाते हैं; आभ्युदयिक तथा निःश्रेयस्‌ प्राप्ति के साधन नहीं बन पाते। 'धर्म' अर्थात्‌ 'दम'। 'दम' मन और इन्द्रियों के संयमन का पर्याय है। '**दमो धर्मः सनातनः**'।

'मन' कार्यकारी क्रिया-शक्ति है। वह हर कृति का कारण है। किन्तु कृतियों की निर्मिति या विकसिति के लिए अनिवार्य है 'क्रियाशक्ति' की कार्यकारिता; और, इसके लिये अनिवार्य है कारित्वशक्ति से उसका समन्वय। तैत्तिरीयोपनिषद्‌ की स्पष्टोक्ति है— '**असद्वा इदमग्र आसीत्। ततो वै सदजायत। तदात्मानं स्वयमकुरुत। तस्मात्तत्सुकृतमुच्यत इति।**' यह असत्‌ था जो प्रथम अस्तित्व था। उस तत्‌रूप असत्‌ से ही सत्‌ उद्‌भुत हुआ। उनसे ही आत्मा स्वयम्‌ विकसित हुआ। इस कारण से ही वह आत्मा सुकृत या स्वकृत कहा जाता है। ध्यातव्य है कि 'सु' अपने भ्वादिगण अदादिगण परस्मै पदरूप में स्वति; सौति का अर्थ देते हुए 'शक्ति (कार्यकारी) या सर्वोपरि सत्ता धारण करने' का पर्याय बनता है। इस रूप में शक्तिमान्‌रूप शिव के 'स्वयम्भूरूप' की व्याख्या भी स्पष्ट होती है।

यहाँ स्पष्ट होता है कि 'सत्' और 'तत्' में यह 'तत्' है, जो अव्यक्त है; और असत्‌ इस 'अव्यक्त' का ही क्रियात्मक और सत्‌ कारकात्मक अवयव है। इस तरह सत्‌-असत्‌ में बन्धुवत्‌ सम्बन्ध है। 'तत्' प्रतिबन्धित शक्ति है, जो सत्‌-असत्‌ की विकसिति और उनके पारस्परिक समन्वयन से कार्यकारी क्रियापुरुषरूप स्वयम्भू के रूप में परिणामित होता है।

ऋषि-दृष्टि ने वस्तुतः क्रिया-कारित्व की समन्वितिरूप 'कारक' को 'क्रिया' की कार्यकारिता और उसके कार्य विस्तारक रूप के लिये उतना ही महत्त्वपूर्ण माना है जितना कि कारक के कारकत्व के लिये क्रिया को। इसी कारकरूप को ऋषि ने 'ब्रह्म' कहा और तुरीयरूप में उसे वरीयता दी है। वस्तुतः यह 'तुरीय' स्थान इसलिये वरीय है; क्योंकि यह अपने कार्यविस्तारक के रूप में कार्यजगत् का पहला कारण है। क्रिया, कारित्व और समन्वयन को क्रमशः प्रथम, द्वितीय और तृतीय स्थान दिया है। इन तीनों को उनके क्रियारूप के कारण अव्यक्त और गुहास्थित रूप में देखा गया है। क्रिया-शक्ति वस्तुतः अपने इन तीन रूपों के समन्वय के बिना कार्यकारी नहीं हो पाती। क्रिया की कार्यकारी स्थिति को ही ऋषि-दृष्टि ने 'ब्रह्म' (बृंह् + मनिन्) के रूप में, अर्थात् कार्य विस्तारक के रूप में देखा है और जैसा कि हमने अपने विवेचन में पहले भी देखा है। ब्रह्म अपने इस स्वयम्भू रूप में ही सत्य है, शिव है, सुन्दर है। वह सत्य है; क्योंकि वह पूर्ण और कार्यविस्तारक है। वह शिव है; क्योंकि वह कार्य विस्तारक और शुभ है। वह सुन्दर है; क्योंकि वह पूर्ण और शुभ है। वह तुरीय है; क्योंकि वह कार्यजगत् का पहला कार्यरूप कारण है। ध्यातव्य है कि कार्यकारी शक्ति की वृद्धिशीलता अपने-आपमें अनन्त और असीम है। उसका यह कार्य विस्तारक रूप पारमार्थकारी है।

ब्रह्म का यह शुभत्व उसकी आनन्दमयता का कारण है। मनःरूप यह वृद्धिशील शक्ति वस्तुतः द्रष्टृत्व और कर्तृत्व दोनों की समष्टि है। 'द्रष्टृत्व' आन्तःकरणिक कार्य शक्ति और कर्तृत्व ऐन्द्रियक कार्यशक्ति को निरूपित करता है। **'मनोबुद्धिरहङ्कारश्चित्तं करणमान्तरम। संशयो निश्चयो गर्वः स्मरणं विषया अमी।'** ऐन्द्रियक कार्य ज्ञान और कर्म से सन्दर्भित है। ज्ञानेन्द्रियाँ वाह्य उत्तेजनाओं की ग्राहिकायें और कर्मेन्द्रियाँ कार्यकारी अङ्ग या अवयव हैं। ज्ञान के अनुरूप प्रतिक्रिया की अभिव्यक्ति इन कर्मेन्द्रियों के द्वारा ही कार्यान्वित होती हैं। 'मन' द्रष्टा भी है, इच्छा भी है और कारक भी। वह अपने इस स्वरूप के कारण ही पूर्वरूप, उत्तर रूप और सन्धान है। वह आन्तःकरणिक कार्यकारी शक्ति है।

'त्रिगुण' का रहस्य हमें यहाँ ही देखने को मिलता है। कार्यकारी शक्ति की सत्ता वस्तुतः प्रतिबन्धित प्रालयिक प्रतिबन्धित क्रियाशक्ति की मुक्ति और उसके विकास का परिणाम है। वही शक्ति सृष्टिकाल में पूर्व वर्ण, उत्तर वर्ण और सन्धानरूपों में रूपान्तरित और फिर समन्वित होकर कार्यकारी सत्ता को विकसित करती है। इसमें 'इच्छा' (सिसृच्छा) सन्धानरूप सिद्ध होती है, 'पूर्व वर्ण' क्रियारूप और उत्तर वर्ण कारित्व रूप है।

अगर हम आचार्य शङ्कर के 'ब्रह्म' की सत्यता का विवेचन करें तो वह इसी रूप में 'सत्य' सिद्ध होते हैं। अर्थात् 'ब्रह्म' की सत्ता जहाँ 'सत्' और 'तत्' की समन्विति के रूप में व्याख्यायित होती है, वहाँ उसकी सत्यता 'सत्' और 'यत्' की समन्विति में

सम्पुष्ट होती है। सांख्य ने इसे ही त्रिगुणात्मक रस्सी के रूप में देखा हो तो आश्चर्य नहीं। रस्सी के दो रज्जु तब तक परस्पर समन्वितरूप नहीं रह पाते जब तक कि उन्हें तीसरे रज्जु का आलम्बन नहीं मिलता। समन्वय में 'कामना' अवयव न हो तो सामन्वयिक अवयवों में समन्वय नहीं हो पाता।

आचार्य शङ्कर जब 'जगन्मिथ्या' कहते हैं तब वे एक परम्परागत अभिधारणा से अलग नहीं हो पाते। वह अभिधारणा है—'सत्' को सत्य और 'असत्' को असत्य मानने की। या फिर 'कारक' की यथार्थता से आँखें चुराने की। वस्तुतः मूल में एक ही समस्या रही थी ब्रह्मा के त्रिवर्गरूप नीति शास्त्र द्वारा 'धर्म' के अर्थ को बदले जाने को सम्पुष्ट करना।

जैसा कि अन्यत्र सन्दर्भित किया जा चुका है—पूर्व में न तो राज्य था और न ही राजा, न तो दण्ड था और न ही दाण्डिक। धर्म से ही सब प्रजा परस्पर एक-दूसरे की रक्षा करते थे। महाभारत (शान्ति पर्व 59वां अध्याय श्लोक 14-15) की उक्ति है—

न वै राज्यं न राजाऽऽसीन्न च दण्डो न दाण्डिकः।
धर्मेणैव प्रजाः सर्वा रक्षन्तिस्म परस्परम्॥
पाल्यमानास्तथान्योन्यं नरा धर्मेण भारत।
खेदं परमुपाजग्मुस्ततस्तान् मोह आविशत्॥

वस्तुतः यहाँ 'धर्म' का 'धृ + मन्' रूप ही उज्जागरित होता है। 'दमो धर्मः सनातनः' धर्म के इसी रूप की सम्पुष्टि करता है। किन्तु मोहवश धर्म का राज्य समाप्त हो जाने पर जब ब्रह्मा ने त्रिवर्ग की व्यवस्था दी तो 'धर्म' को उसके द्रष्टृ-पद से उतार कर नीति के अधीन कर दिया।

ततोऽध्यायसहस्राणां शतं चक्रे स्वबुद्धिजम्।
यत्र धर्मस्तथैवार्थः कामश्चैवाभिवर्णितः॥
त्रिवर्ग इति विख्यातो गण एष स्वयम्भुवा।
चतुर्थो मोक्ष इत्येव पृथगर्थः पृथग्गुणः॥

(वही, श्लो. 29-30)

अर्थात्, तदनन्तर ब्रह्मा जी ने अपनी बुद्धि से एक लाख अध्यायों का एक ऐसा नीति शास्त्र रचा, जिसमें धर्म, अर्थ और काम का विस्तार पूर्वक वर्णन है। जिसमें इन वर्गों का वर्णन हुआ है। चौथा वर्ग मोक्ष है; उसके प्रयोजन और गुण इन तीनों वर्गों से भिन्न हैं।

आगे की उक्ति में कहा गया है—मोक्ष का त्रिवर्ग दूसरा बताया गया है। उसमें सत्त्व, रज और तम की गणना है। दण्डजनित त्रिवर्ग उससे भिन्न है। स्थिति, वृद्धि और क्षय—

ये ही उसके भेद हैं। ब्रह्मा जी के नीति शास्त्र में आत्मा, देश, काल, उपाय, कार्य और सहायक इन छः वर्गों का वर्णन है। ये छहों नीति द्वारा संचालित होने पर उन्नति के कारण होते हैं। भारत श्रेष्ठ! उस ग्रन्थ में वेदत्रयी आन्वीक्षिकी वार्ता और दण्डनीति इन विपुल विद्याओं का निरूपण किया गया है। (महा.शा.प. 59. 33 से 33)

उपर्युक्त महाभारतीय स्पष्टीकरण के आधार पर हम अगर धर्म की व्याख्या करना चाहें तो यहीं कह सकते हैं कि आत्मा, देश, काल, उपाय, कार्य और सहायक-इन छहों का नीति के आधार पर अनुसरण करना ही धर्म है; क्योंकि इनका अनुसरण उन्नति का कारण है। वैशेषिक की इस उक्ति का शायद यही आधार हो—**'यतोऽभ्युदयनिःश्रेयसिद्धिस्स धर्मः'** (1.1.2)

वैशेषिक ने जहाँ **'अथातो धर्म व्याख्यास्यामः'** कहकर धर्म को **'यतोऽभ्युदयनिःश्रेयस'** के रूप में परिभाषित किया है, वहाँ मीमांसा ने अपने नाम के अनुकूल **'अथातो धर्मजिज्ञासा'** कहकर धर्म को **'चोदनालथोऽर्थो'** के रूप में परिभाषित किया है। 'धर्म' (धृ + मन्) मनःसम्बद्ध होने के कारण प्रेरणा-जिज्ञासा की कारण-शक्ति मनः शक्ति ही है।

मन-अपने आपकी नियन्त्रिति में द्रष्टृ और कर्तृ दोनों शक्ति रूपों का निरूपक है। द्रष्टृ और कर्तृ दोनों के लिये अलग-अलग स्रोत नहीं। ब्रह्म एक है और वही शक्तिमान् है। शक्ति अविनश्य है। अविनश्य शक्ति की अनन्तता उसके रूपान्तरणों में निहित है, न कि उसके अनन्त रूपों में। उसकी अनन्तता उसके क्रिया-कारित्व की समन्विति में निहित है, जहाँ 'क्रिया' कारकत्व के रूपों को कार्यशील बनाती है। यह कारकत्व के छः रूपों की अनन्तता है, जिसमें क्रिया की अनन्तता प्रदर्शित होती है। वह तो अपने-आपमें अद्वैत है।

आधिभैतिकता हो, या आधिदैविकता, या आध्यात्मिकता या पूर्ण शक्त्यात्मकता भाष्यकार या आर्षेतर दार्शनिक 'तत्' की सत्ता को भूलते तथा 'सत्' की सत्ता को स्वीकार करते हुए, अपने ही ऊहापोहों में सत्य से भटक गये हैं। कारक में क्रिया की अनदेखी जहाँ आर्षेतर दशनों की व्याख्याओं को न केवल विवास्पाद बना दिया है वरन् उनके अद्वैत या द्वैत ब्रह्मों को भी अनवस्था दोष से ग्रस्त कर दिया है। इतना ही नहीं, 'सत्' को अमूर्त और असत् को मूर्त मानकर वे वेद के अव्यक्त 'तदेकं' (तत् एकं) के उलट चले गये है। सत् वस्तुतः 'रूप' का कारण है, 'क्रिया' का नहीं। 'सत्' प्रथम या मध्यम पुरुष का संज्ञान लेता है, 'अन्य पुरुष' का नहीं। अन्य पुरुष सामान्य या जातिपरक होता है, व्यक्तिपरक नहीं। 'तत्' अन्य पुरुष का निरूपक है। स्पष्ट है सत्परक ब्रह्म तत् की सामान्यता के बिना सत्तापरक नहीं हो सकता। सत्तावान् अमूर्त हो सकता है अव्यक्त नहीं। अव्यक्तता मात्र क्रियारूप की होती है, वह भी उसकी प्रतिबन्धितावस्था में, कार्यावस्था में नहीं। क्रिया की

अभिव्यक्ति कार्यरूप में प्रदर्शित होती है, चाहे वह शक्त्यात्मक कार्य हो या द्रव्यात्मक। 'सत्' और 'तत्' अलग-अलग कार्यकारी नहीं होते, परस्पर की समन्विति में ही कार्यकारी होते हैं। कार्यकारिता क्रियापुरुष का विषय है। 'क्रियापुरुष' कार्यकारी शक्ति या 'कार्यनिर्वाहक शक्ति' या 'देवता' का पर्याय है। **'इन्द्रो मायाभिः पुरुरूप ईयते'** (बृहदा. 2.5.19)

आर्ष दर्शन ने 'शक्ति' और 'शक्तिमान्' में भेद किया है। 'शक्ति' स्वतः शक्तिमान् या 'शक्तिमान्' स्वतः शक्ति नहीं। शक्ति को कार्यकारी बनने के लिये शक्तरूप को धारण कर फिर उसे समन्वित होना पड़ता है। 'शक्त' वस्तुतः शक्ति का वस्तुगत रूपान्तरण है। प्रलय की अवधारणा में 'शक्त' का भी रूपान्तरण शक्ति में हो जाता है और, शक्ति की कार्यकारिता प्रतिबन्धित हो जाती है। इस तरह आर्षेतर दार्शनिकों का 'सत्', वस्तुतः 'तत् रूप' यत् के समन्वय के बिना सत्य नहीं हो सकता।

हमने 'तत्त्व' की निष्पन्नता 'तत् + त्वत्' के रूप में देखी है। फिर त्वत् को 'तु + वत्' की व्याख्या से 'तत् वत्' के रूप में देखा है। यह हमें स्पष्ट करता है कि 'तत्' का पूरक 'त्वत्' वस्तुतः विस्तार या व्याप्तता का निरूपक है, जबकि सत् वस्तुपरकता का। इसतरह 'सत्' रूप के कारण का और 'तत्' क्रियाशीलता के कारण का निरूपक है।

प्रकारान्तरतः हम इसे ऐतरेय उपनिषद् (अ. 1 ख. 3) की मन्त्रोक्तियों में देख सकते हैं। वहाँ हमें इसके ग्यारहवें से चौदहवें तक के मन्त्रों में क्रियापुरुष की व्याख्या मिलती है। 'पुरुष' क्रिया के बिना और 'क्रिया' पुरुष के बिना कार्यकारी नहीं होता। फिर चतुष्पादी ब्रह्म का चौथा पाद भी निर्गुण ब्रह्म के रूप में क्रियाशक्ति ही है जिससे क्रियापुरुष कार्यरत होता है। फिर, यह कार्यगत पुरुष ही तुरीय अवस्था में 'मनुष्यजा' के रूप में कन्या का स्वामी सिद्ध होता है। वैखरी वाक् और शूद्र वर्ण भी इसी रूप में ब्रह्मरूप कहे गये हैं। 'विकास' विस्तार है, उत्पत्ति नहीं। शक्ति का रूपान्तरण होता है, जन्म नहीं होता। 'व्यक्ति' शक्तिरूप है, उसका रूपान्तरणं शक्तिरूप में ही हो सकता है, व्यक्तिरूप में नहीं। हाँ, 'जीन' (gene) के आधार पर कभी दो व्यक्तियों की एकरूपता हो सकती है, परन्तु व्यक्ति विशेष का उसी व्यक्ति के रूप में जन्म लेना सम्भव नहीं। पुनर्जन्म की अवधारणा मानव-जीवन की अनन्त शृङ्खला का निरूपक है। पुनर्जन्म की व्याख्या वैज्ञानिक विधि से करनी होगी, जहाँ विकास का क्रम वास्तविक तथ्यों पर आधारित होता है, अवैज्ञानिक अवधारणाओं पर नहीं।

'सत्' को सत्य-रूप मानकर तत् या यत् को भूलना भारतीय दर्शन और भारतीय विज्ञान के लिए बहुत भारी पड़ा है। 'दर्शन' पारमार्थिक वास्तविकता को देखता है और 'विज्ञान' वास्तविक वैकासिकता को। दोनों को हम क्रमशः क्रिया और कारित्व का विशेषज्ञ मान सकते हैं, किन्तु अलग-अलग वे विनष्टशील सृष्टि के लिये हितकर नहीं।

'स्वतन्त्रता' आनन्दमय हो सकती है, किन्तु उच्छृङ्खलता पारमार्थिक नहीं होती। पारमार्थिक स्वतन्त्रता परमानन्द की प्राप्ति कराती है। यह पारमार्थिकता वस्तुतः सत्-तत् की समन्विति पर निर्भर है, अर्थात् दर्शन और विज्ञान की पारस्परिक पूरकता पर परमार्थ का एक महल खड़ा होता है। यही ब्रह्म का शुभत्व है। पञ्चकोशीय आत्मा की व्याख्या इसी आधार पर हुई है।

ऋषि अपनी धर्मदृष्टि में दार्शनिक और वैज्ञानिक दोनों थे। वे दर्शन और विज्ञान की समन्विति में सम्पूर्ण सृष्टि को देख समझ सकने में समर्थ थे। क्रियापुरुष का द्रष्टा ही कार्य-पुरुष की पारमार्थिकता को समझ सकता है।

आर्षेतर दर्शन व्यक्त-अव्यक्त, प्रत्यक्ष-अप्रत्यक्ष, सत्-असत् की समन्विति को देखने के स्थान पर मात्र व्यक्त, प्रत्यक्ष या सत् को ही पूर्णता में देखकर उसे सत्तावान् बनाया गया है। फलतः दर्शन भी सामाजिक विकास को, पारस्परिक सौहार्दता से हटाकर राजसत्ता के अधीन करा गया है। धर्म और दर्शन के नाम पर राजा भी 'आत्मा' को उसके 'सार्वरूप' से हटाकर वैयक्तिक सिद्ध करते हुए अपने को सर्वेश्वर समझ बैठा है। सार्वरूप 'प्रजारञ्जन' को छोड़ वह वैयक्तिक आत्मरञ्जन पर उतर आया है।

'धर्म' भी 'धृ + मनूरूप' दमत्व से हटकर राजनीति-निर्धारित आचारिता का रूप ले बैठा है। 'सत्' को सत्य तथा 'असत्' को झूठा, मिथ्या या असत्य कहकर दर्शन ने भी उपर्युक्त धर्म का ही साथ दिया है। असत् से रहित सत् को सत्य सिद्ध करने के लिये जगत् को मिथ्या बना देना अनिवार्य था; क्योकि जागतिक मोह से प्रजा को मुक्त किये बिना राजा का आत्मरञ्जन सम्भव नहीं था।

मोक्ष को पुनर्जन्म के नाम पर स्वेच्छया मृत्यु की चादर दे दी गयी। विज्ञान या विजानन को पद्धति से हटाकर 'विषय विशिष्ट' बनाकर जीवन की वास्तविकता के सन्दर्भ से ही अलग कर दिया गया। सृष्टि-विकास की यथार्थता को लोकेतर ईश्वर के अधीन कर दिया गया। 'वेद' के विज्ञान को, आचारिक धर्मग्रन्थ 'स्मृति' से निरूपित बताकर, समाज से दूर कर दिया है। क्रिया की विराटता को गौण करने के लिये विराट् क्रियापुरुष के चतुष्कर्म को चातुर्वर्ण्य का रूप दे दिया गया। अध्ययन-अध्यापन तथा रक्षण-विकास को द्विजत्व के नाम पर अलग कर बहुसंख्य शूद्र (श्रमिक) को निकृष्ट बताते हुए उसे अध्ययन से भी अलग कर दिया गया। इतना ही नहीं वैयक्तिक स्वार्थपूर्ति के लिये 'व्यक्ति' को कारकरूप मान 'समाज' के पारमार्थिक अर्थात् सामन्वयिक रूप से ही अलग कर दिया गया। समन्वय के साम्राज्य से हटकर 'व्यक्ति' ही साम्राज्य बन बैठा। दर्शन ने राजसत्ता की मदद के लिये विज्ञान का स्वरूप ही बदल दिया। दर्शन द्वारा दृष्ट शरीर-आत्मा-चेतना के विजानन को, लोकेतर ऐश्वर्य के अधीन कर, वैश्विक धरातल से हटा दिया गया। ऐसे

में व्यक्ति अपने व्यामोह में अपने को ही समानान्तर राजसत्ता का रूप दे दे तो कोई आश्चर्य नहीं? आतङ्क, वस्तुतः, राजसत्ता को चुनौती देने के नाम पर, व्यक्ति की इसी वैयक्तिकता को उजागर करता है। सम्प्रदाय-समुदाय को प्रश्रय देने के नाम पर वह व्यक्तिमात्र की वैयक्तिक आत्मरञ्जना की आधारशिला रखता है।

इस वैयक्तिक आत्मरञ्जना की आधारशिला पर न तो कोई वैश्विक समाज, वैश्विक सम्प्रदाय या वैश्विक दर्शन का महल खड़ा किया जा सकता है और न ही वैश्विक शान्ति प्राप्त की जा सकती है। 'विश्व' वस्तुतः सामन्वयिक बन्धुत्व का पर्याय है। यह वस्तुतः समष्टि और सार्वलौकिकता का पर्याय है।

विश्व को दस देवों के समूह के रूप में देखा गया है। ये दस देव 'विश्वा' के पुत्र होने से अपनी समष्टि 'विश्व' पद से संज्ञापित हैं। प्रकृतितः इनके नाम हैं—वसु, सत्य क्रतुदक्ष, काल, काम, धृति, कुरु, पुरुरवा, माद्र, विश्वेदेव। इन सबों की समन्विति ही विश्व है और इन्हींकी वैयक्तिक अभिव्यक्ति है व्यक्ति। व्यक्ति अपने आपमें प्रकृतितः इन्हीं देवों की समन्विति है। तभी तो पुरुषरूप विराट् का शरीर चार अवयवों (शिर, हाथ, जङ्घा और पैर का समन्वय) कहा गया है।

फिर आत्मा की पञ्चकोषीय स्थिति की व्याख्या करते उपनिषद् ने शरीर के अन्दर शरीर की स्थिति देखते हुए अन्नमय बाह्य शरीर के अन्दर प्राणमय शरीर को; प्राणमय शरीर के भीतर मनोमय शरीर को; मनोमय शरीर के भीतर विज्ञानमय शरीर को; और विज्ञानमय शरीर के भी भीतर आनन्दमय शरीर को देखा है।

शरीर के भीतर द्रव्यमय कार्यकारी स्थूल अवयवों को, आयुर्वेद के कार्यक्षेत्र में रखते हुए ऋषियों ने उनके कार्यकारी क्रियात्मक स्वरूपों और कार्यात्मक लक्ष्य का प्रत्यक्ष किया है। इस तरह ऋषियों ने कार्यकारी शक्ति को ही कार्यशील क्रियाशरीर के रूप में देखा और 'शरीरकः' (सूक्ष्म शरीर, आत्मा) पद से संज्ञापित किया है। 'शारीरक' पद से यहाँ 'मूर्तिमान जीव' अर्थात् कार्यकारी आत्मा (मूर्तिमान् जीवात्मा) का अर्थ लिया गया है। ब्रह्मसूत्र का शाङ्करीय भाष्य 'शारीरक भाष्य' कहा गया है। 'जीव के स्वरूप की पृच्छा' शारीरक भाष्य का मूल विषय है।

ध्यातव्य है कि 'मन' ही अपने स्थितिविशेष में इन्द्रियाँ है वही धर्म, मति, आत्मा और ब्रह्मरूप भी है। स्पष्ट है कि ब्रह्म वस्तुतः वृद्धिशील कार्यकारीशक्ति है। तुरीयरूप में इसे ही कार्यविस्तारक शक्ति के रूप में वरीयता दी गयी है। इसी से स्थूल कार्यजगत् प्रतिष्ठित है। कार्यजगत् सार्वरूप आत्मा (कार्यकारी क्रियाशक्ति) की कार्यकारिता का साधन होने से अधिरूप है। इस तरह 'अध्यात्म' को आत्म शरीर से सम्बद्ध देखा गया है। 'आत्मन्' या 'आत्मा' वस्तुतः सार्व से सम्बद्ध है। ब्रह्म सूत्र का शारीरक भाष्य इसी

अध्यात्म-शरीर की व्याख्या है। वस्तुतः यह शारीरक भाष्य आत्मा की आध्यात्मिक व्याख्या है, जिसमें आधिभौतिक और आधिदैविक रूप स्वतः समाहित होते हैं। इस रूप में 'शारीरक भाष्य' वस्तुतः मूर्तिमान् जीव के कार्यकारी स्वरूप का अध्ययन या भाष्य है।

जीव का यह मूर्तिमान्रूप शक्त्यात्मक और द्रव्यात्मक दो रूपों में होता है। दोनों की समन्विति के ज्ञान के लिये दोनों (भौतिक और दैविक) रूपों का ज्ञान अनिवार्य है। भौतिकता अन्नमयता का और दैविकता क्रियाशीलता का पर्याय है। इस तरह भी कार्यकारिता 'अध्यात्म' का विषय सिद्ध होता है। अध्यात्म इस तरह, अपने-आपमें जीवनविज्ञान सिद्ध होता है। जीवनविज्ञान ही अपनी प्रात्यक्षिक स्थिति में दर्शनरूप है।

संक्षेपतः आर्ष दर्शन 'अध्यात्म' को पारमार्थिक विज्ञान के अर्थ में तथा 'ब्रह्म' को पारमार्थिक कार्यकारी सत्ता के रूप में देखता है। तैत्तिरी उपनिषद् ने इसे ही इस रूप में व्याख्यायित किया है—ब्रह्म सत्य ज्ञानस्वरूप और अनन्त है। परम विशुद्ध आकाश (तत् ततरूप) और प्राणियों (सत्-असत् समन्वित रूप) के हृदयरूप गुफा में निहित उस ब्रह्म को जो जानता है, वह विपश्चित (विद्वान्, विज्ञानी) अर्थात् विज्ञानस्वरूप ब्रह्म की सायुज्यता में समस्त कामनाओं को पूर्ण होता देखता है।

उस ब्रह्मरूप कार्यविस्तारक शक्ति से आकाश और 'आकाश' से वायु, 'वायु' से 'अग्नि', 'अग्नि' से जल और 'जल' से पृथ्वी का विकास हुआ। आगे पृथ्वी से 'ओषधि', ओषधि से 'अन्न' और अन्न से पुरुष विकसित हुआ। इस पुरुष-शरीर के शिर, दो हाथ, शरीर और पैर हैं। शरीर शिर और पैर के मध्य का भाग है। इस मध्य भाग में ही सब कार्यकारी (ज्ञातृ या कर्तृ) शक्तियाँ समन्वित हैं। इस मध्य भाग को आत्मारूप माना गया है। 'पैर' को आधाररूप में 'प्रतिष्ठा' कहा गया है। पैर से ही प्राणी गतिशील होने या स्थान परिवर्तन के अधिकारी होते हैं।

फिर, उपनिषद् की स्पष्टोक्ति है—**'अन्नाद्वै प्रजाः प्रजायन्ते। याः काश्च पृथिवींश्रिताः। अथो अन्नेनैव जीवन्ति। अथैनदपि यन्त्यन्ततः। अन्नं हि भूतानां ज्येष्ठम्। तस्मात्सर्वौषधमुच्यते। अन्नाद्भूतानि जायन्ते। जातान्यन्नेन वर्धन्ते। अद्यतेऽत्ति च भूतानि। तस्मादन्नं तदुच्यत इति।** (तैत्तिरीयोप. 2.2) अर्थात्, पृथ्वीलोक का आश्रय लेकर रहने वाले, जो कोई भी प्राणी हैं, वे सब अन्न से ही उत्पन्न होते हैं, अन्न से ही जीते हैं। इस तरह अन्न ही सब भूतों में ज्येष्ठ है। यह अपने रोग-नाशक एवं स्वास्थ्य प्रदायी होने के कारण सर्वौषधरूप कहलाता है।

शरीर का अन्नमयरूप अपने अन्नरूप के कारण भोज्य और भोक्ता दोनों है। सब प्राणी अन्नाद हैं। यह वस्तुगत होने से आत्मा के पञ्चकोशों में सबसे बाह्य और स्थूल है।

यह पुरुष अन्नरसमय है। अन्नमय कोश के भीतर सूक्ष्म प्राणमय कोष है। यह अपने पुरुषरूप में प्राण, व्यान, अपान, समान और उदान का समन्वय है। प्राण ही भूतों का आयु है।

सूक्ष्म प्राणमय पुरुष-शरीर के भीतर सूक्ष्मतर मनोमय पुरुष व्याप्त है। यह मनोमय पुरुष यजुर्वेद, ऋग्वेद, सामवेद, आदेश (विधिवाक्य), और अथर्ववेद का समन्वय है। वेद और विधिवाक्य की मनोमयता में ही विज्ञान का बीज निहित होता है। मनोमय पुरुष (आत्मा) के अन्दर इससे सूक्ष्मतर विक्षानमय पुरुष व्याप्त होता है। यह विज्ञानमय पुरुष श्रद्धा, नियमबद्ध (ऋत) आचार, सत्य, योग और महः (महत्) का समन्वय है।

इस विज्ञानमय आत्मपुरुष में आनन्दमय आत्मपुरुष व्याप्त है। यह आनन्दमय आत्मपुरुष प्रिय, मोद, प्रमोद, आनन्द और ब्रह्म का समन्वय है।

स्पष्ट है कि कार्यकारी शरीर की उपर्युक्त आर्षेय व्याख्या अपने-आपमें शक्तिपरक है। शक्ति अपने-आपमें प्रतिबन्धित और क्रियाशील होने से क्रमशः अव्यक्त और व्यक्त होता है। अव्यक्तता में वह प्रलयपरक और व्यक्तता में सृष्टिपरक है। प्रथम कार्यकारी शक्ति 'सत्त्व' रूप या स्वयम्भू शक्तिमान् है। 'सत्त्व' अर्थात् 'सत् + त्वत्'। यह 'सत्त्व' ही 'मन' है। आयुर्वेद ने 'सत्त्व' को 'मन' के रूप में ही देखा है—**सत्त्वमात्मा शरीरं च त्रयमेतत् त्रिदण्डवत्। लोकस्तिष्ठति संयोगात् तत्र सर्वं प्रतिष्ठितम्॥** (चरक) मन की कार्यकारिता मात्र महाप्रलय में बन्द होती है। मन्त्र-द्रष्टा ऋषि इसी मन को सृष्टि के कारणरूप में देखा है।

जैसा कि पहले भी कहा है ऋषि वस्तुतः संयमित मनोदृष्टि है। इस तरह ऋषि वस्तुतः 'क्रियादृष्टि' का ही पर्याय है। 'ऋषि' शब्द 'ऋष् + इन्, कित्' के रूप में निष्पन्न है। 'ऋष्' का अर्थ जाना, पहुँचाना, मार डालना 'बहना', फिसलना आदि है। ये सब क्रियापरक हैं। इस तरह 'ऋषि' मनश्चक्षुवत् ही 'मन' को देख पाने में समर्थ है।

आज आवश्यकता है कि हम अपने ऋषित्व को जाग्रत करें और क्रिया की हर कार्यकारिता को देखने का प्रयास करें, अभ्यास करें। 'परमार्थ' वैयक्तिक पूर्वग्रहिता से अलग पारमार्थिक द्रष्टृत्व की अपेक्षा रखता है। पारमार्थिक दृष्टि के अभाव में हम जीवन को उसकी पूर्णता में न तो देख सकते हैं और न ही समझ सकते हैं। खण्ड यथार्थतः अखण्ड को उसकी पूर्णता में तब तक नहीं देख सकता जब तक कि वह अपने-आपको अखण्ड के रूप में नहीं देख पाता। 'अखण्ड' शक्तिरूप है, शेष तो उसके कार्यकारीरूप हैं। व्यक्ति की एकाङ्गिक वाह्य दृष्टि अपने ही व्यक्तित्व की पूर्णता को नहीं देख पाती; क्योंकि वह अपने अन्तर को नहीं देखती। अपने अन्तर को देखने के लिये व्यक्ति को अपने अन्तर्मन या मनश्चक्षु को जागृत करना पड़ता है। गीता के श्रीकृष्ण ने अपने सखा अर्जुन से कहा है—

न तु मां शक्यसे द्रष्टुमनेनैव स्वचक्षुषा।
दिव्यं ददामि ते चक्षुः पश्य मे योगमैश्वरम्।।

(गी. 11.8)

आज आवश्यकता है कि हम 'अध्यात्म' को जीवन के विज्ञान के रूप में ग्रहण कर उसे विज्ञान भाव से ही देखें। अब तक हमने जीवन की आवश्यकताओं को जानने के लिये उससे सम्बद्ध विषयों को ही विज्ञान-भाव से देखा है। ऋषियों की तरह हमने विषयों को तो जाना, किन्तु ऋषियों की तरह हमने स्वयं जीवन को नहीं देखा। फलतः हमारा जीवन विषयों का ही गुलाम बनता चला गया है। औद्योगिक क्रान्ति ने बढ़ते अन्नादों के जीवन के लिये अन्न उपजाने के बदले अन्नादों की साज-सज्जा का सामान उत्पन्न करने पर ही बल दिया है। औद्योगिक क्रान्ति के कर्णधार देश या उनसे प्रभावित लोग जो आज भारतीय दर्शन के इस अध्यात्मवादी रूप को समझना भी नहीं चाहते, उन्हें एक दिन उसकी वैज्ञानिकता को समझना होगा; क्योंकि अध्यात्म वह पारमार्थिक विज्ञान है, जो सम्पूर्ण सृष्टि को एक सूत्र में बाँधता है।

आज राष्ट्रवादिता के नाम पर हर देश अपने आपको स्वायत्त समझता है; किन्तु आने वाले समय में जब स्वयं सम्पूर्ण मानवता विनाश के कगार पर चली जायेगी तब वह भी अपनी स्वायत्तता बचा सकने में असमर्थ हो जायेगा। मानचित्र पर खींची लकीरें देश की सीमा को भले ही दर्शा दें, वे मानवता की सीमा नहीं बन पातीं। देश की सीमा में जीवन को नहीं बाँधा जा सकता। उसका विस्तार आने वाले समय में चाँद-तारों तक चला जाय तो कोई आश्चर्य नहीं।

किन्तु 'जीवन' अपने पर्यावरण से कहीं भी अलग नहीं हो सकता। पर्यावरणीय समस्या की बढ़ती विकटता में आज परमार्थ भाव की अनिवार्यता बढ़ गयी है। 'परमार्थ' को अन्य विषयों की तरह एकांगीरूप में नहीं, वरन् जीवन की पूर्णता के रूप में देखना जानना होगा। सम्पूर्ण सृष्टि से जुड़ा 'जीवन' सृष्टि के हर कण से समन्वित और सम्बद्ध है। इसकी अनदेखी हम नहीं कर सकते। हमारी पृथ्वी जैसी अनेक पृथ्वी विभिन्न आकाश गंगाओं में हो सकती है; किन्तु उनका ज्ञान हमें अभी नहीं।

जब तक हम उन्हें खोजकर उस पर चले जाने लायक नहीं हो जाते हमें अपनी इसी पृथ्वी को अपने लिये ही नहीं सम्पूर्ण मानवता के लिये बचाये रखना होगा।

आवश्यकता है भारतीय आर्ष दर्शन की वैज्ञानिकता को समझकर उसे आज के सन्दर्भ में पुनः लौटाने की। किन्तु इससे पहले तो उसे जानना होगा। मेरा यह प्रयास आज के समय के लिये भले ही नक्कारखाने में तूती की आवाज जैसी हो, आने वाले समय में इसकी अनिवार्यता तो सिद्ध होनी ही है।

राजनीति और धर्मनीति के आज के संवाहकों! आज और अभी आपने अगर अपनी-अपनी समस्याओं को समझने का प्रयास नहीं किया तो स्वयं आपके अस्त्र-शस्त्र आपके साथ-साथ सम्पूर्ण जीवन-सृष्टि को तबाह कर देगी। अभी भी समय है, हमें नये शिरे से भारतीय आर्ष दर्शन को विज्ञान और दर्शन की समन्विति में देखकर उसे वैश्विक दर्शन के रूप में लेना होगा और इसके लिये 'धर्म' के अर्थ को 'धृ + मन्' के रूप में समझना होगा। साम्प्रदायिक आचारितारूप धर्म को उसकी कट्टरता और अन्धविश्वास से अलग करना होगा। 'धर्म' आचारिता नहीं, मानवता है। मानवता या मानव व्यक्ति नहीं, व्यक्तित्व है और वह शक्तिरूप से सर्वत्र है, सर्वव्याप्त है।

'धृत मन' धर्म सब का द्रष्टा है; क्योंकि वह क्रियारूप होने से 'क्रिया' का द्रष्टा भी है। मनश्चक्षुरूप दिव्यचक्षुप्राप्त अर्जुन की उक्ति है—

त्वमक्षरं परमं वेदितव्यं त्वमस्य विश्वस्य परं निधानम्।
त्वमव्ययः शाश्वतधर्मगोप्ता सनातनस्त्वं पुरुषो मतो मे॥

(गी. 11.18)

अर्थात्, मेरे विचार से आप ही जानने योग्य परम अक्षर हैं, और आप ही इस विश्व के परम आश्रय हैं। आप ही शाश्वत धर्मरक्षक हैं; आप ही अविनाशी सनातन पुरुष हैं।

हमने अपने विवेचनों में श्रीकृष्ण के व्यक्तित्व को क्रियापुरुषरूप में देखा है। गीता की उक्ति है—

कार्यकरणकर्तृत्वे हेतुः प्रकृतिरुच्यते।
पुरुषः सुखदुःखानां भोक्तृत्वे हेतुरुच्यते॥

(गी. 13.20)

अर्थात् कार्य, करण और कर्तृत्व का हेतु प्रकृति है; जबकि पुरुष अर्थात् जीवात्मा सुख-दुःख के भोक्तृत्व का हेतुक है।

यहाँ 'प्रकृति' वस्तुतः शक्ति का निरूपक है। 'कर्तृत्व' और 'करण' अलग-अलग क्रमशः क्रिया और कारकत्व के, तथा समन्विति में 'कारण' के निरूपक हैं। 'कारण' से विकसित 'कार्य' पुरुषवाची है। पुरुष 'कारक' है और कार्यजगत् का दृष्ट विस्तारक है। 'कारण' की अमूर्तता उसे वाह्य-चाक्षुष नहीं होने देती। महाप्रलय-काल को छोड़ सृष्टि-काल में इसी कारकपुरुष का अस्तित्व देखा या अनुभव किया जाता है। यही अपने कारणरूपों (क्रिया और कारित्व) में आयनीकृत (ioniset) या तथाकथित रासायनिकरूप से विखण्डित होकर कार्यविस्तार करने में समर्थ होता है। ध्यातव्य है कि पूर्ण का ही अस्तित्व रहता है। शक्ति अपनी प्रतिबन्धितावस्था, कार्यकारी अवस्था, और कार्यावस्था, तीनों रूपों में पूर्ण

होती है इसलिये वह शाश्वत अर्थात् अविनश्य होती है। शक्ति के रूपान्तरणीय होने से ही सृष्टि का अनेकविध विकास सम्भव होता है। जीवन का सत्य उसकी क्रियाशीलता और कार्यविस्तारिता में है। इसका द्रष्टा ही दार्शनिक होता है और, यह दार्शनिकता मनःधृति से ही सम्भव है।

'दर्शन' विज्ञान का भी विज्ञान है; क्योंकि विज्ञानन या विजानन की प्रक्रिया दर्शन से ही प्रारम्भ होकर 'सात्यकी' (सत्य अनुसंधान) का रूप लेता है। सत्य की सत्यता का ज्ञान ही जहाँ विज्ञान को परिभाषित करता है, वहाँ ज्ञान की सार्वार्थिक और पारमार्थिक उपयोगिता ही क्रमशः आत्मदर्शन और परमार्थ दर्शन है। दर्शन पारमार्थिक ही होता है; क्योंकि सार्वार्थिक दर्शन परमार्थ से अभिन्न होता है।

'दर्शन' वाह्य चक्षु से देखना मात्र नहीं; वरन् दर्शन में तो सम्पूर्ण ज्ञानेन्द्रियाँ ही समेकित दृष्टि से कार्यरत होती हैं। इस तरह 'दर्शन' में दृष्ट वस्तु को कम से कम छः रूपों में देख जाते हुए अनेंक आयामों में उसके विस्तार को देखा-परखा जाता है। सत्य का निर्धारण सूक्ष्मदर्शिता से ही सम्भव है; मात्र भौतिक दृश्य सत्य का उद्घाटन नहीं करता है। 'सत्य' ही वस्तु का परमार्थ है। यही कारण है कि 'मन' सृष्टि-विस्तार का आदिसत्य या आदिकारण माना गया है। मनोदृष्टि से कुछ भी छिपा नहीं। इन्द्ररूप में वह सहस्राक्ष है।

महाभारत ने राजा और राज्य, दण्ड और दाण्डिक के सन्दर्भ से जिस धर्म के विषय में यह लिखा है—

न वै राज्यं न राजाऽऽसीन्न च दण्डो न दाण्डिकः।
धर्मेणैव प्रजाः सर्वा रक्षन्ति स्म परस्परम्॥

(शा.प. 59.14)

वह 'धर्म' निश्चय ही साम्प्रदायिंक धर्म नहीं था। तब का वह धर्म निश्चित ही 'धृ + मन्' रूप धर्म रहा था; क्योंकि पारस्परिक रक्षा का सार्वभाव सम्प्रदाय में देखने को नहीं मिलती। फिर, 'धर्म' के प्रति जिज्ञासु युधिष्ठिर का यह कथन—

यथा हि रश्मयोऽश्वस्य द्विरदस्याङ्कुशो यथा।
नरेन्द्रधर्मो लोकस्य तथा प्रग्रहणं स्मृतम्॥

(वही. 56.5)

भी साम्प्रदायिक धर्म से अलग 'धृ + मन्' रूप धर्म का पृष्ठपोषक सिद्ध होता है; क्योंकि युधिष्ठिर की धर्म के परम मूल की जिज्ञासा (वही, 160.4) पर पितामह भीष्म कहते हैं—

दमं निःश्रेयसं प्राहुर्वृद्धा निश्चितदर्शिनः।
ब्रह्मस्य विशेषेण दमो धर्मः सनातनः।।

(वही, 160.7)

अन्यत्र भी कहा है—

दममेव प्रशंसन्ति वृद्धाः श्रुतिसमाधयः।
सर्वेषामेव वर्णानां ब्राह्मणस्य विशेषतः।।
नादान्तस्य क्रियासिद्धिर्यथावदुपपद्यते।
क्रिया तपश्च सत्यं च दमे सर्वं प्रतिष्ठितम्।।
दमस्तेजो वर्धयति पवित्रं दम उच्यते।
विपाप्मा निर्भयो दान्तः पुरुषो विन्दन्ते महत्।।
सुखं दान्तः प्रस्वपिति सुखं च प्रतिबुद्ध्यते।
सुखं लोके विपर्येति मनश्चास्य प्रसीदति।।

(वही., 220.2 से 5)

अर्थात् मनोयोगपूर्वक वेदार्थ का विचार करने वाले वृद्ध पुरुष सामान्यतः सभी वर्णों के लिये और विशेषतः ब्राह्मण के लिये मन और इन्द्रियों के संयमरूप 'दम' की ही प्रशंसा करते हैं जिसने दम का पालन नहीं किया है, उसे अपने कर्मों में यथोचित सफलता नहीं मिलती; क्योंकि क्रिया, तप और सत्य ये सभी दम के आधार पर ही प्रतिष्ठित होते हैं। 'दम' तेज की वृद्धि करता है। 'दम' परम पवित्र बताया गया है। मन और इन्द्रियों का संयम करने वाला पुरुष पाप और भय से रहित होकर 'महत्' पद को प्राप्त कर लेता है। दम का पालन करने वाला मनुष्य सुख से सोता, सुख से जागता और सुख से ही संसार में विचारता है तथा उसका मन भी प्रसन्न रहता है। (220. 2 से 5)

'दम' के सन्दर्भ से ही भीष्म कहते हैं—

दमेन सदृशं धर्मं नान्यं लोकेषु शुश्रुम।
दमो हि परमो लोके प्रशस्तः सर्वधर्मिणाम्।।

(शा.प. 160.10)

इतना ही नहीं, युधिष्ठिर ने जब आचारिक धर्म पर प्रश्न चिह्न लगाया—

दृश्यते हि धर्मरूपेणाधर्मं प्राकृतश्चरन्।
धर्मं चाधर्मरूपेण कश्चिदप्राकृतश्चरन्।।

(शा.प. 260.6)

येनैवान्यः प्रभवति सोऽपरानपि बाधते आचाराणामनैवकान्यं सर्वेषामुपलक्षते।। (वही, श्लो. 19); वेद-पाठ रूप धर्म पर प्रश्न चिह्न लगाया—न धर्मः परिपाठेन शक्यो भारत वेदितुम्।।; अन्यो धर्मः समस्थस्य विषमस्थस्य चापरः। आपदस्तु कथं शक्याः परिपाठेन वेदितुम्।। (वही श्लो. 3 अंश एवं 4); सदाचाररूप धर्म पर प्रश्न चिह्न लगाया—

सदाचारो मतो धर्मः सन्तस्त्वाचारलक्षणाः।
साध्यासाध्यं कथं शक्यं सदाचारो ह्यलक्षणः।।

(वही; श्लो. 5)

बदलते धर्मरूप पर प्रश्नचिह्न लगाया—

पुनरस्य प्रमाणं हि निर्दिष्टं शास्त्रकोविदैः।
वेदवादाश्चानुयुगं ह्रसन्तीतीह नः श्रुतम्।।

अन्ये कृतततयुगे धर्मास्त्रेतायां द्वापरे परे।
अन्ये कलियुगे धर्मा यथाशक्ति कृता इव।।

धर्मस्य क्रियमाणस्य बलवद्भिर्दुरात्मभिः।
या या विक्रियते संस्था ततः सापि प्रणश्यति।।

कामादन्येच्छया चान्ये कारणैरपरैस्तथा।
असन्तोऽपि वृथाचारं भजन्ते बहवोऽपरे।।

धर्मो भवति स क्षिप्रं प्रलापस्त्वेव साधुषु।
अथैतानाहुरुन्मत्तानपि चावहसन्त्युत।।

(वही, श्लो. 7, 8, 11, 15, 16)

युधिष्ठिर धर्म की इस स्थिति को समझने की अपनी अशक्यता का प्रकाशन करते नहीं हिचकिचाते—

गन्धर्वनगराकारः प्रथमं सम्प्रदृश्यते।
अन्वीक्ष्यमाणः कविभिः पुनर्गच्छत्यदर्शनम्।।

चिराभिपन्नः कविभिः पूर्वं धर्म उदाहृतः।
तेनाचारेण पूर्वेण संस्था भवति शाश्वती।।

(वही, श्लो. 13 एवं 20)

स्पष्ट है—'धर्म' मनःसंयम अर्थात् 'दम' या 'धृ + मनूरूप' में ही परिभाषित होता है। महाभारतीय उक्ति है—

धर्मस्य विधयो नैके ये वै प्रोक्ता महर्षिभिः।
स्वं स्वं विज्ञानमाश्रित्य दमस्तेषां परायणम्॥

(शा.प. 160.6)

यहाँ हम चार्वाक की आर्षेतर छवि की बात करते हैं। चार्वाक ने चाहे जिस दर्शन की भी आलोचना की हो, उन्होंने आर्ष दर्शन के विज्ञान को वह महत्त्व नहीं दिया, जो एक भौतिकवादियों द्वारा दी जानी चाहिये थी। भौतिकता 'शक्ति' के कारण रूप अस्तित्व की अपेक्षा करती है। 'सापेक्षवाद' की व्याख्या आर्ष दर्शन से ही स्पष्ट होती है; क्योंकि वहाँ क्रिया-कारित्व की समन्विति को कार्यरूप देखा गया है और कारित्व की अपेक्षा से कार्य की सापेक्षता का प्रदर्शन देखा गया है। वैकासिक सृष्टि कार्यरूप है और कार्यरूप ही देखी जा सकती है। प्रतिबन्धित क्रियाशक्ति जहाँ अव्यक्त होती है, वहाँ कार्यकारी क्रियाशक्ति अमूर्त होती है। ऋषि-दृष्टि क्रिया को देखते हुए कारकरूप अस्तित्व को क्रिया की कार्यशीलता का साधनरूप (कारणरूप) देखती है।

आज का भौतिकविद् भौतिक विज्ञान को शक्ति (energy) का विज्ञान मानता है, 'शक्ति' और 'द्रव्य' का नहीं। द्रव्य अपने द्रव्यात्मक रूप में विनाशशील हो सकती है; क्योंकि उसका द्रव्यात्मक करणरूप शक्त्यात्मक क्रियारूप में रूपान्तरणीय है।

जहाँ तक आत्मा की अनित्यता का प्रश्न है, आर्ष दर्शन अनित्यत्व को रूपान्तरण के रूप में देखता है, विनाश के रूप में नहीं। आधुनिक विज्ञान द्रव्य को शक्ति का संचित रूप देखकर आर्ष दर्शन की अवधारणा और व्याख्या को सम्पुष्ट करता है।

दानव, देव और मानव की त्रिवर्गिता, वस्तुतः शक्ति की कार्यकारिता के लिये, अपेक्षित शक्त्यात्मक समन्विति का निरूपक है। 'दानव' कारकत्वरूप शरीर का, 'देव' कार्यनिर्वाहक क्रियाशक्ति का और 'मानव' मननशील कार्यकारी मानव शक्ति का निरूपण करते हैं। इस तरह 'शरीर' दानवीरूप, इन्द्रियाँ दैवीरूप और मस्तिष्कीय चेतना मानवरूप हैं। तीनों की समन्विति शारीरक स्थिति है।

शरीर अर्थात् देव्यात्मक शक्ति भौतिकी का विषय होने से आधिभौतिक विज्ञान का विषय है; इन्द्रियाँ दृष्ट द्रव्यात्मक क्रियाशक्ति की कार्यकारिता से सम्बद्ध होने से आधिदैविक विज्ञान का विषय है; दोनों की समन्विति में कार्यशील सम्पूर्ण शरीर अपने चेतनमयरूप में पारमार्थिक होने से अध्यात्म विज्ञान का विषय है। ध्यातव्य है कि विज्ञान आध्ययनिक प्रक्रिया है, कोई विषय विशेष नहीं।

'शरीर' अर्थात् इन्द्रियाँ जब शरीर तक ही सीमित रह जाती हैं तब शरीर (व्यक्ति) दानवराज विरोचन की तरह शरीर (रूप) को ही आत्मा मान लेता है। ध्यातव्य है कि ऐन्द्रियक शरीर पशुवत् होता है। कार्य निर्वाहक क्रियाशक्ति (देवशक्ति) वस्तुतः क्रिया की

सम्पूर्ण स्थिति को देखते हुए उसकी कार्यकारिता के विज्ञानमयरूप को देखती और मनोरूप से उन्हें नियन्त्रित करती है। देवराज इन्द्ररूप 'मन' इन्द्रियों की कार्यकारिता का द्रष्टा-नियन्त्रक होने से आधिदैविक विज्ञान का विषय है। इन दोनों की समन्विति में अर्थात् शरीर-मन की संयुति में निष्पन्न कार्य की पारमार्थिक उपयोगिता शारीरकरूप से अध्यात्म विज्ञान का विषय होता है। इस तरह 'दानव-देव-मानव' की समन्विति को कार्यकारीरूप में देखता ऋषि, इन तीनों से भिन्न वस्तुतः उस क्रिया-दृष्टि का निरूपक है, जो हर कार्यकारी अस्तित्व को क्रिया के स्तर पर देख पाने में समर्थ है। ऋषि-दृष्टि वस्तुतः वह पारमार्थिक दृष्टि है, जो ऋत को देखती है।

'दर्शन', जिसे हमने देखने के साधन के रूप में देखा है, वस्तुतः क्रिया के हर कार्य-कलाप को पारमार्थिक भाव से देख पाने में समर्थ है। 'दिव्यता' क्रियापरक है, और यह मनःशक्ति से भिन्न नहीं। वह सहस्राक्ष इन्द्र का पर्याय है। 'दर्शन' वस्तुतः प्रबुद्ध की प्रबुद्धता का आधार है; ज्ञाता के ज्ञान का साधन है। 'दर्शन' पारमार्थिक सत्य का द्रष्टा है। प्रबुद्धता पारमार्थिक सत्य की बुद्धत्व प्राप्ति है। **'प्रबुद्धः सर्वदा तिष्ठेत'**।

जीवन के जिस सत्य को दर्शन देखता है उसे प्रबुद्ध या निश्चितदर्शी ही व्याख्यायित करते हैं। 'व्याख्यता' द्रष्टा न हो तो उसकी व्याख्या यथार्थ नहीं हो पाती। 'द्रष्टा' क्रिया का द्रष्टा होता है; 'ऋषि' मन्त्र का द्रष्टा; और, 'कवि' क्रिया और मन्त्र दोनों का द्रष्टा होता है। 'क्रिया' मन्त्ररूप अर्थात् 'देवतारूप' में कार्यकारी होती है; और 'देवता' मनुष्यरूप में कार्यकारी होते हैं। विचाररूप क्रिया हृदय में निवसित होती है; वे 'मन्त्र' रूप में मनः प्रकाशित या उच्चरित होते हैं और मनुष्य इन्हें 'आचार' रूप में अभिव्यक्त करता है। 'देवता' उसे 'क्रिया' रूप में देखते हैं; असुर उसे कारित्व रूप में और मानव-व्यक्ति 'कारक' रूप में। सत्त्व, आत्मा शरीर के त्रिक की समन्विति या समष्टि ही जीवन का सत्य है। मनसा-वाचा-कर्मणा की समन्विति में ही मानव-व्यक्ति महात्मा होता है। वह महात्मा ही मनीषि सर्वद्रष्टा होता है, मोक्ष का साधक और अधिकारी होता है; क्योंकि वह ही सत्-असत् की बन्धुता को देख सकने में समर्थ होता है। **'सतो बन्धुमसति निरविन्दन हृदि प्रतीष्यां कवयो मनीषा'**।

'योग', ध्यानयोग हो या कर्मयोग यह मन की ही धृति है, जो वहाँ कार्यरत होती है। मनःधृतिरूप धर्म को अपनाकर ही महात्माजन मोक्ष प्राप्त करते हैं; उनकी मोक्ष प्राप्ति पारमार्थिक आनन्दमयता में खोना है, न कि जीवन से छुटकारा पाना। इसी मनः धृतिरूप धर्म से विहीन व्यक्ति जीवन्मृत होता है और इसी धर्म से युक्त होकर व्यक्ति जीवित ही जीवन्मुक्त होता है, जीवन के आनन्द में मग्न होता है।

वहाँ व्यक्ति का 'आचरण' युगानुरूप ही होता है, वहाँ 'मनःधृति का चिन्तन' ही कार्यरत होता है। अंग्रेजी शब्द मेडीटेशन (meditation) अपने आपमें धृतमन का चिन्तन

है और, यह मनोधृति मानव का सहज स्वभाव है। दूसरे शब्दों में व्यक्तितत्व या सहज स्वभाव ही अध्यात्म है। स्वभाव को अध्यात्म कहा गया है। मनोपुरुष को मननात्मकरूप से अध्यात्म और कार्यकारी रूप से पुरुष कहा गया है। ऋषियों ने इस कार्यकारी मननशील पुरुष को ही मनु कहा है। वस्तुतः 'पुरुष' को आर्ष दर्शन ने कार्यकारी शक्ति के रूप में देखा है।

क्रिया-शक्ति की कार्यकारित का साधन 'शरीर' कहा गया है—'षडाश्रयणाच्छशरीरम्' या

यन्मूर्त्यवयवाः सूक्ष्मास्तस्येमान्याश्रयन्ति षट्।
तस्माच्छरीरमित्याहुस्तस्य मूर्तिं मनीषिणः॥

(मनु. 1.17)

गीता में श्रीकृष्ण ने अपने को परम अर्थात् क्रियापुरुष और अपने स्वभाव को अध्यात्म कहा है। वस्तुतः इस तथ्य का ज्ञाता ही प्रबुद्ध है। श्रीकृष्ण इसी रूप में सर्वज्ञ हैं।

सृष्ट सृष्टि में कार्यकारी क्रियाशक्ति का अस्तित्व है और उसे भी कारणरूप से ही समझा या मानस-दृष्टि से देखा जा सकता है; मूल शक्ति के रूप में तो वह महाप्रलय का ही विषय है। यही कारण है कि 'कारण' तो हर कार्य का द्रष्टा-ज्ञाता है; किन्तु कोई भी कार्य अपने कारण को तब तक नहीं जानता-देखता जब तक कि वह अपनी क्रिया-दृष्टि को जागृत न कर ले। आर्ष दर्शन 'कारण' और 'कार्य' की पूर्णता को पुरुषरूप में देखते हुए दोनों को ही 'ब्रह्म' कहा है। इन दोनों के 'कारण' को उसने 'परब्रह्म' कहकर उसे मूल, नित्य और विशुद्ध (निर्विकार) शक्ति के रूप में देखा है। 'पुरुष' कारणरूप में क्रियापुरुष और कार्यरूप में अनेकनामी है, जिनमें 'मनु' भी एक नाम है। मनुस्मृति की उक्ति है—

तपस्तप्त्वासृजद्यं तु स स्वयं पुरुषो विराट्।
तं मां वित्तास्य सर्वस्य स्रष्टारं द्विजसत्तमाः॥

(मनु. 1.33)

हे महर्षियों! उस विराट् पुरुष ने फिर जिस पुरुष को उत्पन्न किया, उस मुझको तुम इस सम्पूर्ण जगत् का रचयिता जानो।

श्रीकृष्ण की प्रबुद्धता ने उन्हें स्वयं अपने को ही महाप्रलय की प्रतिबन्धित शक्ति, सृष्टिकालीन स्वयम्भू और जगत्-स्रष्टा विराट् के रूप में दिखाया है। 'तान्यह वेद सर्वाणि' (गी. 4.5) कथन प्रबुद्ध श्रीकृष्ण का परिचायक है। मनु अपने को विराट् पुरुष की कृति कहकर अपने को क्रियापुरुष का ज्ञाता सिद्ध करते हैं।

'पुरुष' के सन्दर्भ में ऐतरेय उपनिषद् ने लिखा है—'वे परमशक्ति द्वारा सृष्ट सब देव-शक्तियाँ इस संसाररूप महान् समुद्र में आ गिरे। वे यहाँ भूख-प्यास से युक्त हो गये।

उन्हें अपनी इस भूख-प्यास एवं अन्य कर्मों की निवृत्ति के लिये आयतन या शरीर की आवश्यकता थी। उन्हें गाय और अश्व की रूपरेखा दिखायी गयी, जो उन्हें स्वीकार नहीं था। पुरुषरूप (मनुष्य रूप) दिखाये जाने पर वे सन्तुष्ट हुए।' 'पुरुषो वाव सुकृतम्'। सब देव-शक्तियाँ इस शरीर में यथास्थान कार्यकारी हो सकने में समर्थ थीं। (ऐतरेयोप. अ.1 ख. 2 मन्त्र 1 से 4)। यह 'मनु' (मन् + उ) थे।

आज हमें आर्ष दर्शन का ज्ञान नहीं। 'वेद' से अधिक महत्त्व हम उपनिषदों को देते हैं; और उपनिषदों से अधिक षड्दर्शन को। किन्तु, वह भी मात्र विचारणा के स्तर। अंग्रेजी शासन-काल में वेदों का प्रकाशन हुआ; किन्तु उन्हें काल और गुणवत्ता दोनों ही स्तरों पर पाश्चात्य दर्शन से महत्त्वहीन समझा गया। शङ्कर को महत्त्व देते पाश्चात्य दार्शनिकों की टोली के साथ हम भी उसमें शामल तो हुए, किन्तु वेदों की खबर नहीं ली। चार्वाक को भी हमने अपने तार्किक विचार-विनिमय का आधार बनाया, मगर वैदिक दर्शन की वैज्ञानिकता को देखने का हमारे पास कभी समय नहीं रहा। आज भी हम इस अर्थ में पिछड़े ही रहना चाहते हैं।

बढ़ती राजनैतिक अस्थिरता और राजनीति को मिलता भयावह और विनाशकारी वैज्ञानिक अनुसन्धानों का सहयोग, हमसे ही हमारा जीवन छीनने को तत्पर है। सम्प्रदायगत 'धर्म' आज कट्टरताजनित हिंसक प्रवृत्ति के हाथों में अस्त्र-सा बन गया है। सामान्य जन के अन्धविश्वास का लाभ उठाकर राजनीतिज्ञ सम्प्रदायगत धर्म की आड़ में न केवल आपसी बैर को साध रहे हैं, वरन् सर्वनाशी हथियारों का अपना लाभकर व्यापार भी कर रहे हैं। महात्मा बुद्ध और सम्राट अशोक उनके लिए इतिहास के पन्नों में ही दबकर रह गये हैं। सम्प्रदायगत साम्राज्य-विस्तार का महत्त्व हो या राजनीतिक साम्राज्यीय विस्तार का महत्त्व, राजनीति हर तरफ से जीवन की सुरक्षा के नाम पर ही जीवन के सर्वनाश की स्थिति उत्पन्न कर रही है। अन्न उत्पादक देश अन्न के सहारे या तो भूक्खड़ देशों से अपना राजनीतिक लाभ साध रहे हैं अथवा अन्न को समुद्र के हवाले कर रहे हैं। वैश्विक स्तर पर चल रहे इस राजनीतिक व्यापार को रोक सकने में असमर्थ आज का दर्शन वस्तुतः किसी-न-किसी बहाने उसका ही साथ दे रहा है। वैश्विक समाज का नाम लेती राजनीति ने व्यवहारतः दर्शन को परमार्थवाद से उतारकर व्यक्तिवाद के निम्नतम दार्शनिक स्तर पर ला दिया है।

सच कहा जाय तो स्वयं अपने प्रभाव के विस्तार के लिये राजनीति आज वैश्विक विनाश की स्थिति उत्पन्न करती अपना समय व्यतीत कर रही है। आज 'जीवन' का हर पल आतङ्क की छाया में जीने को मजबूर है।

आज आवश्यकता है 'दर्शन' और 'विज्ञान' अपने पारस्परिक समन्वय में अपने आपको राष्ट्रवादी राजनीति और सम्प्रदायगत धर्म के माया-जाल से मुक्त कर उन्हें सम्यक्

मार्ग पर लाकर जीवन को सुरक्षित विकास का अवसर दे। आर्ष दर्शन इस कार्य के लिये सर्वाधिक उपयोगी है। आवश्यकता है उसकी अवधारणाओं को वैज्ञानिक दृष्टि से समझा जाय। आज भी जीवन दर्शन का आधार उससे अलग, कोई अन्य दर्शन नहीं बन सकता। विश्व के सब दर्शन उसमें समाहित हैं। आवश्यकता है 'दार्शनिक' दर्शन के विकास के लिये कार्य करें, अपने लिये नहीं। दर्शन ही उनका धर्म है, और धर्म से ही उनका दर्शन है। हाँ, उनका यह धर्म आर्ष दर्शन का 'धर्म' अर्थात् 'धृ + मन्' रूप धर्म है। **'दमो धर्मः सनातनः'**; और इस **'दमो धर्मः सनातनः'** से ही **'धर्मेणैव प्रजाः सर्वा रक्षन्ति स्म परस्परम्'** की भी सिद्धि हो सकती है और इस प्रबुद्धता से ही जहाँ सम्पूर्ण सृष्टि सुरक्षित रह सकती है, वहाँ स्वयं प्रबुद्धता भी सुरक्षित रह सकती है। **'धर्मो रक्षति रक्षतः'**।

मानव अपनी अपनी मानवता से मानव है। 'मानवता' वस्तुतः 'मर्यादा' का निरूपक है। इस तरह 'मानव' अपने-आपमें मर्यादित व्यक्तित्व है। मानव का यह मर्यादित व्यक्तित्व मनःधृति रूप धर्म से है। अमर्यादित व्यक्तित्व व्यक्ति को मानव नहीं रहने देता। मर्यादा अखण्डित में है। अदिति के पुत्र 'आदित्य' देव समूह अपने समन्वय में जीते हैं। 'अदिति' अखण्डता की प्रतीक हैं। 'दिति', जो विखण्डता का प्रतीक है, के पुत्र 'असुर' हैं। 'असुर' वस्तुतः वैयक्तिकता का प्रतीक है। मननधर्मा मानव दोनों की समन्विति में जीता है और आभ्युदयिक मार्ग पर चलता है। मानव की प्रबुद्धता वस्तुतः विद्या और अविद्या के समन्वय में जीने के ज्ञान में निहित है। यही कारण है कि सृष्टि में मानव ही सर्वोपरि है। 'मन' से ही मानव भी है और 'मन' से प्रबुद्धता भी। 'मन' सृष्टि का कारण है। इस तरह 'मानव' और मानव की प्रबुद्धता सर्वदा ही रहने वाली है। स्पष्ट है 'मानव' वही है, जो प्रबुद्ध है; जो प्रबुद्ध नहीं वह असुर है, मानव नहीं। प्रबुद्धता मात्र प्राण में नहीं पलती। प्रबुद्धता पलती है पूर्णत्व में। और यह पूर्णत्व हमें पञ्चकोषीय आत्मा में देखने को मिलती है—अन्नमय कोष, प्राणमय कोष, मनोमय कोष, विज्ञानमय कोष और आनन्दमय कोष। प्रबुद्धता आनन्दमय कोष में निवसित होती है, जहाँ 'मन' मुक्तावस्थां अर्थात् स्रष्टृरूप में होता है। निबद्ध मन में ज्ञान नहीं होता। अन्नोन्मुख प्राण इन्द्रियों के वश में होता है और मन को अपने में बाँधे रहता है। मन उन्मुक्त नहीं हो पाता। किन्तु, मनोन्मुख प्राण इन्द्रियों को मन के अधीन कर देता है, और इन्द्रियाँ निष्काम हो जाती हैं। निष्काम मन ही पारमार्थिक विज्ञान का द्रष्टा-ज्ञाता होता है तथा आनन्द के यथार्थ ज्ञान का ज्ञाता बनता है। वस्तुतः 'ज्ञान' पारमार्थिक होता है। परमार्थ हेतु जीता व्यक्ति ही प्रबुद्ध होता है। **'मनुष्यजा'** की महःरूपता (तुरीयस्थानीयता) इसी रूप में सिद्ध होती है। सत्य पारमार्थिक जीवन में है और व्यक्ति का सत्य परमार्थ को जीने में है। परमार्थ से दूर व्यक्ति ही असुररूप होता है।

इस तरह प्रबुद्ध जहाँ परमार्थ का ज्ञाता है, वहाँ वह 'स्व' में नहीं रहकर परम का

हो जाता है। परम का विनाश कभी नहीं होता। वह सदा ही परम में रहता हुआ सर्वत्र व्याप्त

रहता है। प्रबुद्धता का विषय ही परम है। 'प्रबुद्धाः सर्वदा तिष्ठेत्'। एक प्रबुद्ध पारमार्थिक ज्ञान और कर्म के समन्वय में जीता है। वह जीवन के समर में कहीं भी, किसी भी अवसर पर अशान्त नहीं होता। वह अपने-आपमें श्रीकृष्णार्जुनरूप समन्वय होता है।

अगर वेद आज भी प्रासंगिक हैं तो वे अपने द्रष्टा ऋषियों कवियों, मनीषियों की प्रबुद्धता में ही प्रासंगिक हैं। प्रबुद्धता निश्चिति में जीती है, संशय में नहीं। 'निश्चिति' कल्पना नहीं, वरन् क्रिया के सर्वांगिक ज्ञान और सृष्टि के पारमार्थिक क्रिया-कलाप में दृष्ट होती है। निश्चितदर्शिन् 'प्रबुद्ध' का ही पर्याय है। विनाशकारी 'परमाणु बम' के निर्माता का नाम ही हमारी स्मृति में बना हुआ है। वेद की ऋचाओं और ऋषियों को भले ही हम आज भूल चुके हों, मगर उनका प्रसारित ज्ञान आज भी प्रासंगिक है। प्रबुद्ध अक्षरणशील हैं। 'ऋचो अक्षरे परमे व्योमन् यस्मिन् देवा अधि विश्वे निषेदुः। यस्तन्न वेद किमृचा करिष्यति य इत् तद् विदस्तु इमे समासते।'

ये प्रबुद्ध ही आर्षचक्षुमान्, शिष्ट अथवा सर्वज्ञ या मन्त्रद्रष्टा कहे जाते हैं। मनुस्मृति ने प्रकारान्तरतः वेदज्ञों को शिष्ट कहा है—'धर्मेणाधिगतो यैस्तु वेदः सपरिबृंहणः। ते शिष्टा ब्राह्मणा ज्ञेयाः श्रुतिप्रत्यक्षहेतवः॥' (मनु. 12.109)

वेदज्ञ की महत्ता का स्पष्ट निदर्शन मनुस्मृति के इस श्लोक में हमें देखने को मिलता है—'एकोऽपि वेदविद्धर्मं यं व्यवस्येद्द्विजोत्तमः। स विज्ञेयः परो धर्मो नाज्ञानामुदितोऽतोऽयुतैः॥' (वही, श्लो. 113)

कैयट ने लिखा है—

आविर्भूतप्रकाशानामनुपप्लुतचेतसाम्।
अतीतानागतज्ञानं प्रत्यक्षान्न विशिष्यते॥

अतीन्द्रियानसंवेद्यान् पश्यन्त्यार्षेण चक्षुषा।
ये भावं वचनं तेषां नानुमानेन बाध्यते॥

(पं. र. पाठककृत 'स्फोट दर्शन' (पृ. 46) से आहृत)

आर्षचक्षुमान् ही प्रबुद्ध हैं और प्रबुद्ध सदैव ही अस्तित्वामान् होते हैं।

❖

श्रीमती प्रियंवदा सिन्हा

अवतरण - 14 मई 1950 ई०

मोक्ष - 4 सितम्बर 1996 ई०

शिक्षा - बी.एस.सी.एम.ए. (दर्शन); बी.एड. दर्शन-शास्त्र में डॉक्टरेट के लिए निबन्धित।

डॉक्टरेट का विषय - "मानववाद-रवी मानवेन्द्र नाथ राय और सर्वपल्ली मानववाद के सन्दर्भ में।"

प्रकाशन - 'एकाकीपन मेरा', 'मानवी बन मोती' (तीनों काव्य संग्रह); भार दर्शन) सिरीज के अन्तर्गत् चार मानव', 'आर्षद्रष्टृत्व', 'सत्-अस पश्यति हि क्रियाः'।

व्यवसाय - विज्ञान शिक्षिका।

अभिलाषा - पुत्र पीयूष को महान और विद्वान

पीयूष सिन्हा उर्फ पीयूष प्रियंवद

अवतरण - 3 नवम्बर 1981 ई०

मोक्ष - 16 मार्च 2002 ई०

श्री पीयूष सिन्हा जन्मजात प्रतिभाशाली रहे। उनकी स्मरण-शक्ति और व्याख्यात्मक शैली दोनों ही प्रशंसनीय रही। "माँ ने कहा था..." की प्रस्तुति है।

श्री पीयूष 'फास्टनेस' के मुरीद थे। उनमे अभिनेता और आज के तथाकथित 'फास्ट डान्स अच्छे कलाकार के सभी आवश्यक गुण मौजूद उनका आगमन 'चित्रगुप्त पूजा' के सांस्कृतिक माध्यम से हुआ था। वे 'फास्ट' गीत भी अच पंजाबी, अंग्रेजी, हिन्दी की बोल पर उनकी पकड़ अंग्रेजी शब्द के उच्चारण पर उनका अधिकार उन के लिए सहायक सिद्ध होता रहा।

वेदों की अनभिज्ञता ने उन्हें पुरातन विश् उदासीन कर रखा था। माँ प्रियंवदा ने उनकी इ कतिपय औपनिषदिक आख्यानों के माध्यम से प्रयास किया। विदुषी माँ का उनके मन-मस्तिष्क असर रहा था।

प्रियंवदा सिन्हा